اذا عارضه قول الرسول عليه السلم اعلم انه يمتنع تناقض الادلة ... الاجماع
وقول الرسول دليل قطعي فان علم ان قصد الرسول عليه السلم بكلامه ظاهره وكذا اهل الاجماع وتنافيا
امتنع ذلك وان علم ان احدهما اراد الظاهر وجهلنا الاخر قدم ما علم ظاهره وتناولنا الاخر
لانه اولى من حذفه وان لم نعلم ان واحدا منهما اراد ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا به الاخر
جمعا بين الدليلين والا تعارضا لانا نقطع ان النبي عليه السلم والامة ارادا احدهما بكلامه عن ظاهره
لكنا جهلنا تعيينه فتساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما تم الجزء الثاني من كتاب نهاية الوصول
في علم الاصول ويتلوه الجزء الثالث بعون الله تعالى وتوفيقه المقصد الرابع
في الخبر وفيه فصول الاول في ماهيته

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد التاسع في الخبر وفيه فصول الفصل الاول

في ماهيته وفيه مباحث الاول في لفظ الخبر ه لفظ الخبر يطلق
على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلائل كقوله ه تخبرني العينان ما القلب كاتم ه وقوله
وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ه وقول المعري
نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع ه وهو حقيقة في القول
المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الفهم دون الثاني في قولنا اخبر فلان بكذا وقال
يخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين
القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند آخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول وليس مستعملا
في الثاني لا حقيقة ولا مجازا والحدم الثاني عليهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام
البحث الثاني في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري
وقال آخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بوجهين آ كل عاقل يعلم بالضرورة
معنى قولنا انا موجود انا لست بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر
جزء من هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا
على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه فلم يكن ضروريا هذا خلف ب كل عاقل يعلم
بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق
متصورة بالبديهة لم يكن الامر كذلك المقالة الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست بديهية
التصور فكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا لانا نقول حكم الذهن بين امرين بان احدهما هو
الآخر او ليس الآخر او ليس هو الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الامكان والازمان وبدركه كل احد
من نفسه ويفرق بينه وبين الاحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب واذا ثبت هذا فالمراد من الخبر
ان كان هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي وان كان المراد منه اللفظ الدال على
هذه الماهية فالاستدلال ساقط ايضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى التصوري بكل صورة
من بديهيا وفيه آ نظر من وجوه آ نمنع كون المطلق جزءا من الخبر الخاص لا اما ما طابق في نفس
الامر او لا فانهما كان لم يصدق على الآخر والانقسام اليهما باعتبار الجزئيات لا الماهية
عارض ب نمنع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما ج نمنع استلزام
بداهة الكل بداهة الجزء لصدق الاول باعتبار ما وفي ب نظر فان الحكم بالتمييز بين امرين

لكونه

لا تستدعي بداهتهما فانا نميز بين وجود الحر والملك وعدمهما وبين المقترن وعدمها ومن كسبي واعرض
بان الاستدلال على انه ضروري دليل على ان العلم به غير ضروري انا الضروري هو الذي لا ينتقر
في العلم به الى نظر ودليل يوصل اليه وما نفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري لا نقل ما ذكرناه
تنبيه لا دليل ومن الضروريات ما يفتقر الى تنبيه لانا نقول لو قيل ذلك لامكن دعوى الضرورة
في كل علم نظري وان الدليل فيه بطريق التنبيه سلمنا لكن الخبر المطلق ليس جزءا من الخبر الخاص لانه
اعم فلو كان جزءا لخص للاعم في الاخص والفرق بين الامر والخبر انما يصح بعد العلم بهما نعم يعلم الفرق
بين ما يحده الانسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه ما وهو حاصل وليس هو العلم
بحقيقة الامر والخبر فان عنيتم بالامر والخبر هذا المعلوم الخاص كان عودا الى التحديد ثم انه يقتضي
استغناء الامر عن التحديد كاستغناء الخبر وهذا المستدل عرف الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال
على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصف له وهو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون
الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزءا من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجنس قد
يكون اعم وتفسير اللفظ ليس بتحديد وقال آخرون انه يحد لان العلم به لا يجري مجرى العلم بالوجدانيات

البحث الثالث في حده

وما في القرد وبان داخل الاول والضرورة فاضبط به ه
اختلف القائلون بان الخبر يحد في حده فقال الجبائيان وابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار
وغيرهم من المعتزلة الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق او الكذب واورد عليه اشكالات
الاول ان الصدق والكذب نوعان من الخبر والجنس جزء من النوع لا يمكن معرفة النوع الا به فتعريفه بالنوع دور
الثاني ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر والاكثر تعريف الموضوع بذكر موضوع
الثالث ان عطف الصدق والكذب بالواو ولزم الشك في الحد وهو محذور عنه وان عطف
بالواو انتفى المحدود اذ الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد كخبر الله تعالى وخبر
رسوله صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه ه قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس
صادقا ولا كاذبا ه لو قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يوجد منه سوى هذا الكلام لم يكن
صادقا وإلا لكان كاذبا فيجتمع النقيضان ولم يكن كاذبا وإلا لكان بعض افراده صادقا
وليس إلا هذا الفرد وكذا لو كانت جميع اخباراته كاذبة وقال كل كلامي كذب لم يكن كاذبا والآخذ
في بعضها في اليوم حلالا ولا صادقا لانه من جملة اخباراته والجواب عن هذا الاخبار ومن حيث المتصل
اما الاول فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو انا بهم
لو قلنا انه ضروري واما المتصل فالجواب عنه آ ان النوع يتوقف معرفته على معرفة الجنس اذا

كانت معرفته تامة اما الناقصة فلا وغيره ان الموضوع خارج عن ماهية العرض فيكون التعريف
معرفتها لا اجتماعا والرسوم لا تنحصر في شي بعينه واجاب قاضي القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه
لم نقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره من اساليب الكلام ما اذا عرفنا الصدق والكذب فالخبر ما لا يدور واعترض
بانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر دور
بل لو قيل ان الصدق والكذب لكان داخلا في حد الخبر ومميزا له فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في
معرفتهما الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة لكان اولى وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق
والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور واحتياج الخبر الى المتوقف عليه مسلم
احتياج الصدق والكذب الى الخبر هو نوع من الدور وعن الثاني ان المراد فيتولد لا احدهما فلا اشكال وعن
ليس المراد دخول الكذب فيه الدخول بالفعل بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار المفهوم الحكمية
لا من حيث هو هو صادق وغيره كخبر الله تعالى من حيث انه خبر لا بالنظر الى المخبر يحتمل للامرين
وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لاختلاف الاعتبار ولان خبر الله كلا صدق
وهو قبل احدهما وعن قال ابو علي الجبائي انه كاذب لانه يعد صدق احدهما في حال صدق الاخر كاذب
وكانه قال احدهما صادق في حال صدق الاخر وليس بجيد لان التفسير لا يستلزم المصاحبة نعم هو
باعتبار انه اضاف الصدق اليهما وهو كاذب في قال ابو هاشم انه خبران احدهما اضافة الصدق الى الاول
على والاخر اضافة الى مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب فكذا هنا وانما يوصف بالصدق
والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر وليس بجيد لانه اخبار في الحقيقة وكل واحد منهما يوصف
بالصدق او الكذب لكن احدهما صدق قطعا والاخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا
ما دخله الصدق والكذب ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم قد صدقت او كذبت واعترض بان
حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر ما ان اهل اللغة انما يسمون
ذلك فيما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه حال قول القائل هنا صدق في سمى
تقديره اضافة الصدق فرض عدم صدقه ممتنع وليس بجيد فانه يحتمل الاحد من حيث
انه خبر ويوصف بها في نفس الامر وقول القائل وقال ابو عبد الله البصري انه كذب لانه اذا اضافه
الصدق الجامع عدم اضافته اليها وهو الذي اخترناه من الجواب اولا واعترض بانه اذا كان كاذبا
لا يدخله الصدق وقيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فانا لا نريد اضافة الامرين معا
في خبر بل احدهما وعن ان الصدق والكذب لما يعرضان الخبر مغاير للخبر عنه حتى يتصور فيه المطابقة
فيحكم بصدقه وعدمها عدم المطابقة فيحكم بكذبه وهما الخبر فلا يدخله الصدق والكذب وقيل في الحد

والكلام
الى مسيلمة

الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب ~~عبارة عن الاخبار~~ او انه ما يقال لقائله انه صادق او كاذب واعترض
بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق
والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه انه صدق او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر
وبالصدق والكذب والاول تعريف الشي بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر
كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه
يفيد وجوب الفعل لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر
ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا النواهي دلالة النهي على قبح الفعل واما قولنا هذا
الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعترض عليه بوجوه الاول الوجود
عند منكري الماهية فاذا قلنا السواد موجود فانه خبر مع انه لا يفيد اضافة شي الى شي الا ان يقال
السؤال يلزم لو قلنا الى امر اذ قلنا الى امر وهو اعم من ان يكون امرا او نفيه والا بمعنى الاول
موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الوجود لانا نقول الا بان يشعر بالمغايرة ولولا الاعتبار
لو حل اللفظ المفرد محل الخبر والالزام ليتبع الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم
ان يعرف ماهية السلب امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لمنع كونه خبرا ان جعلناهما لمعنى واحد
ليس له مدلول الا الانسان الا ان يعنى التسمية اذا قلنا الحيوان الناطق مشي افضى نسبه
الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر للفرق الضروري بين الخبر والوصف لا يقال ادرج في الحد بحيث يعم
الكلام فيخرج النعت لانا نقول ان عنيت بها الكلام افادته لمفهومه دخل النعت افاده قولنا الحيوان الناطق
لمعناه بتمامه وان عنيت افادته لتمام الخبر توقف على معرفة الخبر فيدور وفيه نظر لان المراد الا
صافه في الاثبات او النفي واعترض بان ما افاده صحة السكوت عليه انه تعريف دوري لان النفي والاخبار
عن عدم النفي والاثبات الاخبار بوجوده البحث الرابع في انه هل يشترط في الخبرية
الارادة قال السيد المرتضى وابو الحسين البصري الخبر من الارادة على معنى ان الصيغة يكون خبرا
مستعملة في فائدتها يشترط الارادة ولا اشتراط الارادة في كون الخبر على صيغة الخبر واحتجا بان صيغ
الصيغ قد تصدر عن الساهي والحاكي والمتجوز بها عن الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن فقياسا واذا كانت
صالحة للخبرية وغيرها لم تتعين الى احد الامرين دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة او الداعي وخالف
فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في باب الامر وايضا قال الحاسبان ان الصيغة الخبر حال كونها خبرا صحيحة معللة
بتلك الارادة وخالف فيه الاشاعرة فانه لا يعني لكون الصيغة خبرا الا ان المتلفظ بها تلفظ بها وقصده
البحث الخامس في تعريف الخبر يتوقف المخبر به للمخبر عنه او سلبه عنه وقد تقدم ايضا في اللغة

ناطق
بترك الم

مدلول الخبر ثم اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث للعالم والا لكان حيث وجد قولنا العالم محدث كان محدثا فحيث يوجد الخبر عنه فلا يكون الكذب خبرا
ولما بطل ذلك عرفنا ان مدلول الصيغه هو الحكم بالنسبه لا نفس النسبه فان قيل هذا الحكم ليس هو
الاعتقاد فقد يخبر الانسان عما لا يعتقد كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقده ولا الاراده لان الاخبار
قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الاراده يمتنع تعلقها بهما فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا
لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس ولم يقل به الا الاشاعره وفيه نظر
لمنع الاخبار عما لا يعتقده المخبر نعم توجد صوره الاخبار وصيغته كالساهي والحاكي لا نفس الخبر
ثم انه مخالف للاشاعره لانهم يقولون بمغايره الكلام النفساني للخبر وغيره من اساليب الكلام

البحث السادس في اقسامه

اعلم ان الخبر ينقسم ثلثه انواع آ انقسامه الى الصدق والكذب ب
الى المتواتر والاحاد ج الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه مسائل ما قد
الطرق المحققون كافه على ان القسمه الى الصدق والكذب حاصره وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق
للمخبر عنه اولا والاول الصدق والثاني الكذب واثبت الجاحظ واسطه بينهما لقوله تعالى افترى
على الله كذبا ام به جنه حصروا دعوى النبوه في الكذب والجنه وليس اخباره بالنبوه حال الجنون كذبا
لانهم جعلوها في مقابله الكذب ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبت الواسطه وهي حاله الجنه
بين الصدق والكذب ولان من اخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر انه ليس لم يحكم بكذبه في هذا
الخبر ولا يستحق الذم وليس صدقا لعدم المطابقه ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاد انه ليس
وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولانا الكذب للمطابقه فعلم ان
المطابقه وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد ولانا ذكرنا العموم
والمطلقات مخصصه ومقيده فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا تطرق الكذب الى كلام الشرع وكما ثبت
العلم والجهل المركب واسطه هي الاعتقاد مع اعتقاد المعلل المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب
واسطه في الخبر والجواب الخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم
اذا صدر عنهما صيغه الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقدوا صدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا اولا
يكون ما اتى به خبرا وان كان بصوره الخبر وايضا فان فيه نظرا لان الكذب اعم من الافتراء فالافتراء
اخص فنقيضه الصدق الذي هو الكذب فكان الصوره باعتبارها كان اعم في صوره الجنه ومنع
الكذب في صوره المخبر عن ظن مع عدم المطابقه وانه لم يستحق الذم وكذا منع الصدق مع المطابقه
وانه لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وانه لم يكن محمولا على ظاهره ليس بكذب

لانه محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب واي ملازمه بين ثبوت الواسطه في الاعتقاد
بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل كافيا لثبتت الواسطه بين السلب والايجاب
وبين كل قسمين احاطا بطرفي النقيض احتج الجمهور باتفاق الامه على تكذيب اليهود والنصارى مع انا
نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب اعترض بان ادله الاسلام لما كانت في غايه الجلاء اشبهت حالهم حال
من يخبر عن الشي مع العلم بفساده والنزاع في هذه المسأله لفظيه حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر
غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط الاعتقاد

الفصل الثاني

في المتواتر وفيه مباحث الاول في انه يفيد العلم مقدمه التواتر لغه مجي
الواحد بعد الواحد بفتره بينهما قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فتره
وكذا في الاصطلاح عباره عن توارد الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن بشرط ان تنتهي الاخبار الى
ان يحصل العلم بقولهم وقد حد بعض الاشاعره التواتر بانه عباره عن جماعه بلغوا في الكثره الى حيث حصل
العلم بقولهم وهو غلط فان التواتر ليس هو الجماعه اذا عرفت هذا فنقول ذهب اكثر الناس الى انه
يفيد العلم سواء كان خبرا عن امور موجوده في زماننا كالاخبار عن البلدان النائيه او عن امور ماضيه
كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وانكره السمنيه والبراهمه وقالوا انه يفيد الظن
ومنهم من سلم افادته للعلم لو كان عن امور موجوده في زماننا لا في الامور الماضيه لنا انا نجد انفسنا
جازمه بوجود البلاد النائيه والامم الخاليه والانبياء والملوك الماضيه جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا
بالمشاهدات فالمنكر لها مكابر فان قيل الظن لا شك في وجوده اما العلم فلا لكن الظن اذا كان
قويا اشتبه بالعلم وهو هنا كذلك لا انه معلوم ولانه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير على الاخبار
بشي واحد وهو ممنوع لاختلافهم في الامزجه والاختلاف والاراء والاغراض وقصد الصدق والكذب
وكما لا يتصور اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد معين او اتفاق اهل بلد على محبه الخير او الشر كذا
لا يتصور اتفاقهم على الصدق واما ثانيا فلان كل واحد يجوز عليه الكذب حال الانفراد فكذا حاله
الاجتماع والجمله عباره عن الاحاد مجتمعه جاز الكذب عليها ولا نعلم صدقهم وايضا هذا العلم يمتنع
ان يكون يقينيا لوجوه آ يجوز ان يخبر جماعه مثلهم بنقيض خبرهم فلا الخبر جماعه لا يجوز تواطؤهم
على الكذب بوجود زيد ويخبر مثلهم بموته ويستحيل حصول العلم بالنقيضين وعدم الاولويه
احدها ب لو افاد خبر الجماعه العلم لحصل العلم بما نقله اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى عليهما السلام
من الامور المكذبه لنبينا عليه السلم بما علمناه بالتواتر ويستحيل تناقض العلوم ج لو حصل العلم الضروري
بخبر التواتر لما خالفه في نبوه محمد عليه السلم احد لان عاقلا لا يخالف ما يعلمه ولا يعانده في اعتقاده

د لو كان معلوما لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس واقليدس وبين علمنا بان الواحد نصف
الاثنين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو تطرق احتمال ما الى
الى الاعتقاد الثاني وقيام الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينيا ه الجزم بوجود مقتضى الخبر
ليس اقوى من الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز
ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا التجويز ثابت عند المسلمين والفلاسفة لا يقال تجويز كونه
مغايرا لما شاهدناه بالامس يؤدي الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادرا لكن
يمتنع منه تعالى لافضائه الى التلبيس لانا نقول لا نسلم كون تجويزه يفضي الى الشك
في المشاهدات فان المشاهد هو وجود هذا فاما ان هذا هو ذلك فليس بمشاهد لكن حكم من النفس
يقع فيه الخطا ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد ودليل الامتناع لا يدفع الالزام لان هذا
الجزم ان كان بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا بذلك الجزم والعوام لا يعرفون
هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم و لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر
لم يخالف فيه احد لان الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما
من حيث الاجمال فهو ان ذلك تشكيك في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما
من حيث التفصيل فلو جوزنا ما ادى للعطف لتطرق في كل ضروري ذلك واجتماع الخلق الكثير على
الاخبار بمحسوس ليس بمحال لجواز وقوعه بينهم كجواز اجتماعهم على اكل شيء معين وجواز الكذب
على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع من حيث هو مجموع والمجموع وان كان هو الآحاد لكن لا كل
واحد ولا يمكن اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بما يناقض ما اخبر به الخلق الكثير اذا كان كل منهما
يفيد العلم فهو محال وتواتر اليهود انقطع في قصة بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في
المبدا لقلتهم جدا والضروريات المحسوسة او التي [illegible] الاحساس لا يجب اشتراك
الناس فيها والتواتر يفيد العلم في الامور المحسوسة لا في الشبه المستفادة بالبحث والنظر
ومنع التفاوت سلمنا لكن لا ينافي العلم الضروري فان الضروريات متفاوتة والفرق بايجاد
ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا ضروري لا يقبل الشك والتجويز بالنسبة الى [illegible] في
القدرة الالهية لا يقدح بالنسبة الى الاعتقاد على ان جماعة قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري
والخلاف من المكابر لا يرفع الحكم الضروري كخلاف السوفسطائية البحث الثاني في ان العلم
المستفاد منه ضروري ذهب اكثر العقلاء الى ذلك وقال ابو الحسين وابو القاسم البلخي من المعتزلة
والجويني والغزالي والدقاق من الاشاعرة انه كسبي وتوقف المرتضى فيهما لنا وجوه آ لو كان

نظريا لما حصل الا لمن كان من اهل النظر والتامل والبحث والتالي باطل فانه حاصل للصبيان والبله
فيكون ضروريا اعترضه ابو الحسين والمرتضى بشيء واحد وهو ان الدليل ليس الا ترتيب العلوم باحوال
المخبرين وهذا امر حاصل للعامة والمراهقين لحصول علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج
علوم اخر من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع وان عجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم
ووجود الصانع والاستدلال على صفاته وسيأتي بيان غموض الدليل ب كل عاقل يجد من نفسه العلم
بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند تواتر الاخبار عليه مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر
فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ولا ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لتوقف على المقدمات وترتيبها
ج العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة وهذه هي امارة الضرورة د لو كان نظريا لامكن الاعراض عنه كما في
سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا ه لو كان نظريا لوقع فيه الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع
كان ضروريا احتج القائلون بانه نظري بوجوه آ لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات
ب خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو مماثل او ادنى والعلم بخبر الله ورسوله
نظري فالمماثل والادنى اولى ج استدل ابو الحسين بان الاستدلال ترتيب علوم ليتوصل بها الى آخر فكلما
توقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وبيانه انه انما يعلم عقيب الخبر
لو علمنا ان المخبر لم يخبر عن رأيه بل عن امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فعلم انه لا يكون كذبا فيكون صدقا
ومهما اختل شيء من هذه الامور لم نعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري والجواب عن آ بالمنع من الملازمة
فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها اما لقصور فهمهم عن تصورها او لعدم اسبابها عندهم
كالاعمى والاطروش وعن ب بالمنع فان خبر الله تعالى ورسوله موقوف على العلم بهما وهو نظري بخلاف ما كان ما
توقف عليه نظريا وعن ج ان كل ضروري يمكن من تخلل هذا الوسط فيه وهذا الترتيب ه البحث
الثالث في احتجاج من ادعى الاكتساب ع احتج ابو الحسين على ان خبر التواتر صدق
بانه لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يخبروا مع علمهم بكونه كذبا او لا معه والثاني بقسميه باطل فالمقدم
مثله واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان مفيدا اما بطلان الاول فلانهم ان قصدوا الكذب لا لغرض
ومرجح لزم حصول الفعل عن القادر مع ثبوت الصارف وهو الكذب الذي هو جهة قبح وجهة القبح صارفة وانتفاء
الدواعي فصار وهو محال وان قصدوه لغرض فاما نفس كونه كذبا وهو محال لانه جهة صرف لا داع واما غيره
فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال
كلهم كذبوا لداع لاحد من هذه الاقسام او يختلفون فيه وعلى كل التقديرات فاما ان تحصل تلك الدواعي
بالمشاهدة او بالتراسل والاقسام كلها باطلة اما انتفاء داعية الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين

واهل

الا دبار سوا كان ذلك عقليا او شرعيا وكان صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية فاما
دفاع عوض على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا يرضى على الكذب العوض الكثير وان احتاج اولا جل ان
يسمع غيره شيئا غريبا وان لم يكن له اصل والاكثر لا يرضى لنفسه ذلك واما الرهبة فانما يكون من السلطان ويتعذر
على جميع الخلق العظيم على الكذب فانا نشاهد عجزه عن الكبت اهل بلد واحد لعدم علمه بكل ما هو فلا يجعله
مضطرا الى الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف الرعية عن التحدث بشي ثم يظهر منهم اخبار الامر ولا تغلبه في
كثير من الامور انتقا عرض السلطان في الحمل على الكذب ولا نقال الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة
وبعضهم للدين لان كلامنا في جماعة عظيمة انما هي جماعات عظيمة يمتنع تساوي احوالها في هذه الدواعي
واما بطلان كذبهم لا مع العلم بالكذب فلانه عند تمكن الا مع الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في المعروف شرط
التواتر استناده الى ضروري محسوس حدا ان اخبرونا عن المشاهدة وان اخبرونا عن جماعة اخبروهم عن المحسوس
او عن جماعة اخرى ايضا فانه لا يحصل العلم الا بعد اتصال الوسائط والطرفين بشرائط التواتر وانما نعلم بان
يخبر با اهل التواتر ان اولئك الماضين كانوا جامعين للشرائط او بان كل ما ظهر بعد خفا وقوي بعد ضعف
بد وان يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت مقالة الكرامية والجهمية وحدوثها ووقت حدوثها
ولما لم يظهر شي من ذلك عرفنا ان الامر كذلك في كل الازمنة وهذا على طوله لا يفيد اليقين لوجوه آ التقسيم اما يكون
قطعيا لو اشتمل على طرفي النقيض وبطلان ما عدا المطلوب وهذا التقسيمان ليسا كذلك لجواز ان يكذبوا
لا لغرض ولا يفتقر الفعل الى المرجح والا لزم الجبر لان قدرة العبد صالحة للضدين والا لزم الجبر فان افتقر في ترجيح
احدهما الى مرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان منه تعالى فان وجب ترتب اثره عليه لزم الجبر والا كان اختصاص
وقت الترتب به دون الاخر ان كان لمرجح اختص بذلك الوقت فقبلها لم يكن المرجح التام حاصلا وقد فرضناه حاصلا
هذا خلف ثم ينقل الكلام الى تلك المرتبة اما ان يكون من فعله تعالى او من فعل العبد وان لم يكن لمرجح لزم نسبة الاوقات
فالترجيح في بعضها يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان العبد لو لم يحصل له مرجح من الغير
امتنع ان يكون فاعلا ومع المرجح من الغير يجب فعله وهو عين الجبر سلمنا ان يتعذر حصول المرجح من الغير لا يجب
ترتب الاثر عليه لكن الاشكال باق لان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز الا يوجد كان العدم واقعا لا عن مرجح
لان عند حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح واذا جاز ذلك بطل هو ان الفعل لا يقع الا عن الداعي
لجاز في اهل التواتر ان يكذبوا لا لداع وفيه نظر لما تقدم مرارا من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة
ح قد عند حصول الصارف دخل النزاع للزوم الجبر والجاز الكذب عند الصارف وفيه نظر لعدم الجبر مع الوجوب
بالنظر الى الداعي ح سلمنا وجود الصارف لكن يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا فيقدم عليه
لا لغرض سواه لا نقال يستحيل ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا ولو جاز في الواحد والاثنين لم يجز في

٥

الخلق الكثير كما جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت بعينه ويمتنع اجتماع الخلق العظيم عليه لانا نقول
يمنع امتناع ذلك فانا نرى جماعة اعتادوا الكذب لا يصبرون عنه وهم يعلمون حرمته عاجلا واجلا
واجتماع الخلق العظيم على الكل طعام معين وان كان مظنون العدم لكنه ليس معلوما كيف وانه جاز على كل
واحد وجوازه على كل واحد لا يمنع صدوره عن الباقين فيكون صدوره عن الكل كصدوره عن كل واحد ومع
هذه الحجة القطعية كيف يدعى الامتناع منه وفيه نظر لان الجواز هنا كالجواز في العلوم العادية
وكما ان ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا ه لا نسلم الحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة
والرهبة وفيه نظر فان الحصر ثابت في الغرض بين ما يتعلق بمصالح الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة وذلك
الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر و سلمنا لكن جاز ان يكون لمصلحة دينية ونمنع اتفاق الناس على تحريمه
فان منهم من اعتقد جوازه بل وجوبه اذا افضى الى مصلحة في الدين والدنيا ولهذا فان كثيرا من الزهاد وضعوا
اشيا كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات لغرض حمل الناس على العبادات ولعلهم اتفقوا على الكذب
لما اعتقدوا فيه مصلحة دينية ز جاز ان يكون لهم غرض دنيوي ولا ينحصر في اخذ المال واسماع الغير كلاما
غريبا ومع الحصر نمنع تساويهما ونمنع القطع بامتناع اشتراك الخلق العظيم في الرغبة الى احدهما فان
حصل اعتقاد قطعي فانه اذا جاز في العشرة والمائة جاز في الكل لان ثبوت الحكم للبعض لا يمنع ثبوته
للباقي فانا نعلم لو ان اهل بلد علموا ان سائر البلاد لو عرفوهم ما في بلدهم من الوبا العام لا امتنعوا من
المضي اليهم فتختل معيشتهم فانه يجوز حينئذ تطابق اهل البلد على الكذب وان كثروا جدا فقد
اتفق الخلق العظيم على الكذب للرهبة ح جاز تطابقهم للرهبة ونمنع ادعا العلم في علم تمكن السلطان
من ذلك لانا لا نسلم حصول العلم الضروري بل لا مرغب ولا له لانا نقول هذا الاعتقاد ليس اقوى
من اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام مع ادعا الفرقة في ذلك ط يجوز اختلاف دواعيهم فبعضهم
للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للمتابعة وبعضهم بالتراسل ولبس من شرط التواتر ان يكون الفاعل
عدده بالعين حد التواتر والا لزم استراط ذلك في ابعاض الابعاض ويتسلسل ى يجوز ان
يكذبوا سهوا للاشتباه وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما الاول فلانه تعالى قادر على خلق مثل
زيد في شكله وتخطيطه فينتفي الاعتماد على التواتر لجواز ان شاهد واشار زيد فيخبروا بوجود
زيد فان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر التمييز بينها فيجوز في الاشخاص
مثله والعدوة لا تمنع الاحتمال ولان غلط الناظر امر مشهور فان الانسان قد يشاهد المتحرك
ساكنا وبالعكس وهو يقتضي اللبس في الحسيات واما نقلا فان المسيح شبه بغيره وجبريل عليه السلام
حال الى النبي عليه السلام في صورة دحية الكلبي وتشكلت الملائكة يوم بدر باشكال بني ادم وقد يحصل

عند الخوف الشديد اما الشك الشديد فهو لا نجعل لها في الخارج وكل ذلك يقتضي الاشتباه لا يقال
تشبيه المسيح بغيره كان في زمن عيسى عليه السلم وخرق العادة في زمن الانبيا جائز لأمر غيره ولان المصلوب
تغير حليته وشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر والمباشرون لذلك العمل كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب
عمدا ولانهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لانا نقول جوازه في زمن الانبيا يقتضي عموم الجواز
في سائر القطع ولان المواطات جائزة ومنعها لا نسمع من الحسبني لاعترافهم بها ولان اشتغالهم البس
بمعرفة ذلك بل برهان فحصل العلم به في الحضور ثابتا والعلم بصحة التواتر يتوقف على انتفا هذا
الاحتمال ثم لا نعرف امتناع المواطات لا يحصل له العلم الا بالتواتر والتعليم انما هو بعد القتل
لا حالته والاشتباه حصل حالة الصلب اذ لو تميزوا مع ذلك الشخص من المسيح لم يصلبوه والذين تابوا وسرا
الصلب كانوا فريقين من طرف اليهود والنصارى تواتروا على انه من بعد الصلب وقبل الموت حدوث ظلمة
بحيث تاه الجمع العظيم في بياض النهار وليس بعيد ان الموان اللعين يدفع ذلك بالسلام حصول العلم
عقيب التواتر عن الامور الموجودة لكنا نمنع الشرائط في الامور الماضية ونمنع اتحاد كل واحد من الذين
اخبرونا باجتماع الشرائط من اخبرهم اقتصى فيقال انهم استندوه الى السماع واستحالة ... فان اكثر القضايا
والنجوس لا يعرفون هذه الدعوى فكيف يدعى عليهم ذلك بسبب منع ظهور المقالات الحادثة ومعرفة
لجواز ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين وكل منهم يذكره لجماعة اخرى حتى اسنادها الى
العالم الاول الى ان يشتهر ذلك الخبر حدا مع ان واحدا منهم لا يعرف زمان حدوثها فما عناد ذلك
يحصل الا اجتهاد من الناس ولان الوقائع الكبار لخطاب الملوك قبل الاسلام وكيفيته ووقايع الانبياء
السالفين لم تنقل احادا فكيف تواتر مع احتفاف العظايم لانقلاب عدم النقل لخطاب المدة او لعدم
الداعي الى نقلها لانا نقول لا بد من ضبط طول المدة وقصرها لانه يلزم ان لا يكون خبر التواتر نوح
نوح وابراهيم مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم تثبت استوا الطرفين والوسط في نقل الرواة ولا تثبت ذلك
الا بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع بوجوه ... لو افاد العلم لكان اما ضروريا وهو باطل لان
الضروري لا يلزم من الشك فيه عين القضايا المتكثرة وههنا يلزم لانا نجوز ناكرهم اما الوحي اولا لانه
لم يحصل الجزم بان الامر كما اخبروا فلا يكون العلم ضروريا واما نظريا وهو باطل لعدم النظر في حق الصبيان
والمجانين فكان لا يحصل لهم العلم لكن اعتقاد العلماء ههنا الاولية في القوة على اعتقاد الصبيان والبله
فادا لم يكن اعتقادهم علما فكذا العقلاء وفيه نظر فان عرض الشك بسبب الضروري يقتضي الشك
وههنا الشك وقع في شيء آخر كون التواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس على الحس لكن
اللبس ثابت على ما مر فلا يفيد التواتر العلم حتى اذا حصل العلم عقيب التواتر مع جواز ان لا يحصل امتنع

وان كان الوضع فاذا لم يكن ذلك عقيب تطاول الفتح ... نقارض

6

القطع بحصوله فلا ينكر القطع بافادة التواتر العلم لم يجر حصول العلم عقيب مجرد حصوله عقد خبر التواتر
البايد وسماع صوت الغراب وان حصل مع وجوبه فالمستلزم لشيء قول كل واحد لان العلم الضروري بان
قول الواحد لا يفيد العلم ولان قول كل واحد اذا استقل بالاستلزام فان حصل دفعة اجتمع على الاثر
الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال وان تفاوتت بان حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل
كتحصيل الحاصل ومثله يجاوز اللاحق عن التاثير فالعلة هي القطعية منفكة عن معلولها وهو محال ولا
قول المجموع لان قول كل واحد ان لم يفد عند الاجتماع ما افاد عند الانفراد ولم يحدث زايد عند الاجتماع فكما
لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد لم يحصل عند الاجتماع وان حصل زايد فاما بالزوال او الحدوث
فالمقتضي له ان كان كل واحد عاد المحذور والا تسلسل ولان المستلزم نقيض اللازم فيستلزم الشيء
عدمه فالمستلزم ثبوته فلو كانت صفة للمجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو
محال ولان التواتر غالبا انما يكون بورود خبر عقيب آخر فعند حصول كل واحد يكون الباقي معدوما
فلا وجود للمجموع في زمان البتة فيستحيل ان يكون المؤثر المجموع لان آحاد العشر موقوف على وجود المؤثر
ولان المشهور ان كل واحد منها لم يكن مؤثرا وجاز ان لا يكون الكل كذلك كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن
اسود استحال ان يكون الكل ابيض وفيه نظر فان المجموعية حاصلة بالضرورة مع عود التقسيم فيها
ثم المستلزم للعلم انما آحاد حروف الخبر وهو باطل قطعا او المجموع ولا وجود له فلا يستلزم شيئا
فالحرف الاخير شرط وجود سائر الحروف قبله او شرطه فهو في الحرف الاخير سائر الحروف لان الشرط
لا بد من حصوله حال حصول المشروط في الحروف السابقة عدم وجوده حال حصول الحرف الاخير
الشيء بعينه لسبب صفته ولا كانت حادثة مسبوقة بها بالغير صفة اخرى فتسلسل واذا كانت
المسبوقة عدمية استحال ان يكون جزء العلة اذ ... ففيه نظر ثم ان العلم الضروري حاصل عقيب
عقيب تواتر الاخبار كحصول العلم بالمحسوس عقيب الاحساس من غير ... واحتجوا واشكروا افادة
التواتر عن الماضي للعلم بوقوع امور باطلة كتواتر اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم مع كثرتهم
وتعويلهم في الشرق والغرب في امور باطلة عند المسلمين وهو يقدح في التواتر لانا نقول شرط التواتر
استوا الطرفين والواسطة وهو منتف في هذه الفرق لقلة اليهود في زمن بخت نصر والنصارى
في الابتداء وكذا المجوس لانا نقول ليس الطريق الى استوا الطرفين والواسطة العقل المحض والنقل
ان كان من الواحد لم يفد العلم الا ان يكون معصوما او من الجميع فان اخبر اهل التواتر على كثرتهم
انهم كانوا كذلك المسلم لكن كما يدعي المسلمون ذلك كذا هذه الفرق فالمرجع العقل والنقل بان يقال
لو كان خبرا موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعفه لانهم اجمع الفرق تجيز تواترهم بعلة

الطريقة والاولوية في قول اليهود دون الماتريه ولمنع استيصال بخت نصر لانهم ادعوا ان طبيعته تمتنع منهم
ذلك ولولم يكن النصارى في المبدا منتهين الى حد التواتر لم يكن شرع عيسى الى زمان ظهور محمد عليه السلم
وهذه الاسولة والمعارضات لا شك في فساد بعضها لكن ذلك انما يكفي في ادعاء الظن القوي لا
اليقين التام وقول اليحيان الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبرين سهل متكرر في العقول
حتى الصبيان والبله ليس بحق بل لا يتم مقصوده الا بعد الجواب عن هذه الاشكالات وانما يكون
بعد مدة وتنوع عظيم وكل عاقل يعلم ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة
وابطال ما فيها والاقسام سوى القسم المطلوب ولا يجوز بنا الواضح على الخفي فالحق ان العلم
الحاصل عقيبه ضروري ولا يحتاج الى الجواب حينئذ **البحث الرابع في شرائط**
المتواتر وفيه مطلبان الاول في الشرائط الصحيحة من الضابط في اجتماع الشرائط
حصول العلم عقيب الاخبار فان حصل علم انه متواتر والا فلا لا حاجة الى اعتبار حال المخبرين بل
الواجب ان يعتبر السامع حال نفسه فان حصل العلم عرف حصول الشرائط فيهم فنقول لو لم يكونوا
على هذه الصفة لم يقع العلم بخبرهم ثم الشرائط المتفق عليها اما ان يرجع الى المخبرين او الى السامعين
اما الاول فاربعة آ ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب ب ان يكونوا عالمين بما
اخبروا به كلهم لا ظانين ج ان يستند علمهم الى الحس لا الى العقل د استووا الطرفين والواسطة في
هذه الشروط لا خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة واما الثاني فامور آ
ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل وتثليثه في المعرفة في الضروري
ب قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون للسامع قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان
العلم الحاصل عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيضه ولا يحصل له اذا اعتقده لكن قال السيد وانما احتجنا
الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي عليه السلم غير القرآن
كحنين الجذع والتسبيح الحصا واي فرق ايضا بين الخبر عن البلدان وعن النص الجلي على امير
المؤمنين عليه السلم الذي ينقله الامامية فلا جاز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا لا انفك ان يكون ان كل
صدق من اخبر بانه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة ملاحظ ببينة
اعتقدها في نفي تلك الاشياء لانا نقول لا داعي يدعوا العقلا الى سبق اعتقاد نفي هذه الاشياء ولا
شبهة في نفيها فلذلك شرطنا ان يكون المستمع منا هنا لا ينفك العلم بالخبر به وان جعلنا العلم
الحاصل عن المتواتر ضروريا امكن كون السامع عالما بالاكتساب هو **المطلب الثاني في**

امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان حصول العلم عقيب خبر التواتر شرط
عدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس فرب عدد افاد العلم
في قضية او لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص او في غيرها واختلفوا
فقال بعضهم اقل العدد خمسة وجزم القاضي ابو بكر بان قول الاربعة لا يفيد العلم قال وانه قد
ثبت ان ما دونها وهو الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين لتحصل
غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك ولانه لو حصل العلم بقول اربعة صادقين
لوقع بخبر كل اربعة صادقين والتالي باطل لما تقدم فثبت بطلان المقدم بيان الشرطية انه لو وقع بقول اربعة
ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والعلم بالشرائط السامعين في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا
قافلة الحاج بوجود مكة فنعرفها ثم يخبرونا باعيانهم بوجود المدينة فلا نعرفها ولما بطل ذلك صح
قولنا واما بطلان التالي فلانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين لكان اذا شهدوا عند الحاكم
اربعة بالزنا فان حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي عن الاستزكاء وان لم يحصل قطع
بكذبهم بما يستغني عن الاستزكاء ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على اقامة الحد فان لم يعلم القاضي صدقهم
علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة اعترض بمنع الملازمة ولا يلزم من حصول العلم بقول اربعة حصوله
بقول كل اربعة لان العلم عقيب الاخبار من فعل الله تعالى فجاز ان لا يخلق العلم عند اربعة ويخلقه
عند اربعة اخرى غيرها ولا استمرار العادة في ذلك على قانون واحد وانا استمرت في اخبارات الجماعات
الكثيرة فان التكرار على المتفق الواحد الكثرة سبب الحفظ مطردا او تكرار مرتين او ثلثا قد يكون
سبب الحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة في شي يقتضي اطرادها في مثله لكن لا يلزم من
حصول العلم عقيب رواية الاربعة حصوله عقيب شهادتهم فان الشهادة وان كانت خبرا في المعنى
لكن لفظها يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة فجاز ان يجري الله تعالى العادة بخلق العلم عقيب الخبر
دون عقيب الشهادة سلمنا عدم تاثير الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن
جاز ان يقال لما كان من شرط الشهادة اجتماع المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على
الكذب فلم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي الجزم بان الاربعة لا يفيد قولهم العلم
لكنه يقتضي ان قول الخمسة كذلك لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا عند الحاكم فان كانوا صادقين افاد قولهم العلم الضروري وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم لكن يلزم ان يقطعوا بان عدد القسامة تفيد
العلم كما تقدم في الخمسة واجيب بورود الثلثة الاول وعن المعارضة بالخمسة بجواز وقوع العلم بخبر خمسة
والحاكم لم يعلم صدقهم وان وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يشاهد اربعة منهم والخامس لم يشاهده
فلزم اقامة الحد بقول اربعة منهم وان لم يعرفهم باعيانهم وكان الخامس كاذبا فوجب عليه البحث عن التزكية

بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون فيهم واحد كاذبا وبهذا التقدير تسقط الحجة بقولهم ولزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد اذا القطع بان قول الخبر لا يفيد العلم اصلا او القول بانه لا يلزم من كون قول خمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل خمسة كذلك وقال اهل العراق عن الشافعية انه تحلف خمسون من المدعى عليهم ان كل واحد منهم ما قتل ولا عرف قاتلا فقال واحد مخبر عن غير ما يخبر عنه الاخر وعند الامامية والشافعي تحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم بحسب اعتقاده فيخبر كل واحد غير ما يخبر الاخر وقال اخرون ان اقل عدد يحصل التواتر معه اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثنا عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقال قوم اقله اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين ولانه عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون المشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك فلا عدد معلوم به فانه لا عدد منه الا ويمكن عقلا صدور الكذب فيه وان الناقص عنه بواحد او الزائد عليه بواحد لا يتميز عنه في جواز الكذب لا يقال اذا كان العلم معرفا لكمال العدد لم يمكن الاستدلال به على الخصم لانا نقول لا يستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان الثاني شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم الثالث شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد وهو غلط فان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم اتحدت الاديان او اختلفت وان لم يحصل حصل العلم كيف كانت اديانهم الرابع شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد وبلد واحد وهو باطل لما تقدم الخامس شرط ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط لان المفيد للعلم حينئذ قول المعصوم لا خبر غيره السادس شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق ولهذا اعتبر اخبار المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع عند اخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه وهو غلط فان العلم قد يحصل عن خبر الكفار اذا علم انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص بجماع المسلمين واخبار النصارى غير متواتر لكنهم في المبدا السابع شرطت اليهود

ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة لئلا يتواطوا على الكذب وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار الاكابر والمعظم والشرفاء اكثر من حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لرفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يسلم شرفهم

البحث الخامس في التواتر المعنوي

اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كما نقل جماعة بعدد قولهم الظن ان عليا عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة بدر ونقل جماعة اخرى غيرهم لا يبلغ قولهم التواتر انه قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا استقل الاحاد افراد الغزوات وبلغوا حدا واخبروا لشيء واحد افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته المشتركة بين احاد الغزوات لان كل واحد من تلك الاحاد اشترك في كلي هو الشجاعة والراوي للجزئي راو للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر او نقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل ولا بد وان يصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة

البحث السادس في كيفية العلم عقيب التواتر

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع العقلاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم وقال بعض الناس انه يولده احتج الاولون بوجهين ا لو افاد العلم تولدا فاما ان يتولد عن الاخير خاصة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول محال والا لتولد بتقدير انفراده وكذا الثاني لانها متعددة والمتسبب الواحد لا يصدر عن سببين واعترض بجواز تولده عن الاخير بشرط تقدم ما وصف من الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية نعم لو قيل ان جملة الاخبار معدومة فلا تولد كان متجها وفيه نظر لانه وان كان كل خبر معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية وليست معدومة ب قالوا كل ما هو طالب جهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد شيء في غير محله كالاعتماد والحركة وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو محال وللاشاعرة دليل اخر وهو امتناع موجد غيره تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية

البحث السابع في عدم وجوب اتحاد الاعداد

قال ابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على الطلاق لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك العدد من غير ان يكون للقرائن المختلفة به مدخل في التاثير لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم واختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد يفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للسامع دون البعض لما اختص به من القرائن التي لا تحصل للغير ولو سلم اتحاد الواقعة وقرائنها لم يلزم

من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة

الفصل الثالث في باقي الاخبار المعلومة الصدق وفيه مباحث البحث الاول في خبره تعالى

اتفق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه اما المعتزلة فاحتجوا بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة واعترض بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصور الكذب توقف التصديق على التصور فان كان المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان صح لم يمكن الحكم بقبحه وبامتناعه عليه تعالى لان اكثر العمومات مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اوله فان من الناس من قدر المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم ومنهم من اقره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله واتفقوا على حسن المعاريض ومعناها الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ويصدق عند اضمار شرط خاص او قيد خاص وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما به يصير مطابقا فيه فهو قبيح بتقدير الوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كونه كذلك الا وهو بحيث لو اضمر فيه شيء صدق وهو نفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لانا نقول لو كان مراده تعالى غير ظواهرها لوجب ان يبينه والا كان ملبسا ولانا لو جوزنا ذلك انتفت الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيتم بالتلبيس انه تعالى فعل ما لا يحتمل الا التلبيس والتجهيل فهو عين النزاع لانه تعالى قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم اكثر بان بين للمكلف وقوعه في اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر خلا عن بينه لانه قبله تعالى حيث قطع الى موضع القطع كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا انا لما اجمعنا على الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تعالى والعبث ممنوع فانا لو ساعدنا على انه لا بد له تعالى من كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كما ان الغرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز انزال المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول معلوم ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل في نفسه علمه سامع المتشابه او لا فحينئذ ما لم يعلم السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لم يمكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم العلم العدم

واذا كان كذلك فلا ظاهر يسمعه الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر وهو ليس بجيد لان المراد من الكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا مع ارادته بان لا يكون اللفظ عليه ظاهرا وبتقدير الزيادة والنقصان لا يخرج عن الكذب مع عدم ارادته ولو كان جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن ذكرا ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات لما علم ان ظاهرهما غير مقصود له تعالى واحتجت الاشاعرة بوجوه آ اخبر الرسول عليه السلام بامتناع الكذب عليه تعالى فيكون حجة صدقا ب كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه محال وهما دليلا الغزالي ج الصادق اكمل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل منه تعالى وهو معلوم البطلان د لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من قدر على ان يخبر ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم حادث لاستلزام القدرة على المركب القدرة على المفردات واما بكذب حادث فيكون محلا للحوادث اعترض على آ بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى اياه فلو استفيد صدقه تعالى من صدق الرسول لزم الدور وكذلك انما يدل لو ثبت انه تعالى صادق اذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق النبي عليه السلام كونه صادقا والعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تعالى فلو استفيد منه دار لا يقال نمنع توقف دلالة تصديقه تعالى للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول تاثير الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرسول امر حقيقي ولا يختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه الا من قبل كونه تعالى صادقا فيعود الدور وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يدخله الصدق فلا دور وعلى ب ان بحث اصول الفقه انما يتعلق بالكلام اللساني بل المسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفساني صدقا كون المسموع كذلك سلمنا لكن لم قلت ان النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا فانا نبرهن لا نضره وعلى ج ان البرهان ورد فيه نظر فان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وعلى د لا امكان استحالة الصدق فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما تتوجه الى الحادث سلمنا لكن اما الكلام النفساني القديم عندهم فلا

البحث الثاني خبر الرسول عليه السلام

اتفق الناس على صدق الرسول عليه السلام في اخباره الذي دل المعجز على صدقه فيه واما ما عداه فاختلف

فذهب الامامية وجوب صدقهم في كل شيء لان العصمة شرط وقال آخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة
واحتج الغزالي بان المعجز دل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكذابين اذ لو امكن لعجز الله تعالى
عن تصديق رسوله واعترض بانه ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب يستلزم العجز عن تصديق
الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الآخر وايضا
اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض ان امكن تصديق الرسول بطل قوله
انه يلزم من قدرته على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز انما
هو عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تعالى وايضا اذا استحال
ان يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان يعلم اولا ان
ذلك الفعل هل هو محال ام لا وان لا يستدل باقتداره على تصديق الرسول على عدم قدرته على اظهاره على
الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور وايضا التامل يعطي امكانه فان قلب العصا حية
لما كان مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه ولم يقبح منه فعله في شيء من الاوقات في شيء من الحالات فلو قال
زيد انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب الممكن ممتنعا سلمنا لكن المعجز دل على صدقه
في ادعاء الرسالة فقط او في كل ما يخبر عنه م ع بيانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز
دالا على صدقه فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز المصدق
له ثبت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه مجرد المعجز
ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الكل
عدا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما تبتني على قواعد الامامية ⊙ البحث

الثالث في الخبر المحتف بالقرائن

⊙ اختلف الناس في ان الخبر الذي لا يعلم صدقه
هل يحصل العلم عقيبه اذا احتف بقرائن خارجة فقال به النظام والغزالي والجويني وانكر الباقون
والحق الاول لنا ان الضرورة قاضية عند الخبر المحتف بالقرائن فانه قد يحصل امور تعلم بالضرورة
عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن ولا تفي العبارات بتفاصيل
احوالها العجز عنها عنه وقد يخبر المريض عن الم ويقضي اليه من القرائن ما يعلم صدقه ولو فرض ملك يشرف
على التلف ودوي نشر الشعر في داره وعلمنا انه [illegible] والصراخ العظيم والتجهيز علم بالضرورة صدقهم ⊙ احتج
المنكرون بامور الاول لو افاد الخبر مع القرائن التي يذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي
باطل فقد ينكشف عنه فان المخبر عن الموت مع القرائن كالصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد
يظهر بطلانه بان يكون قد اغمي عليه او لحقه سكتة او لاظهار ذلك السلطان ليمتنع عن قتله فالمقدم

١٠

مثله والملازمة ظاهرة ب لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لم يحصل العلم عقيب التواتر اذا
خلا عنها والتالي باطل فكذلك الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كل خبر واحد كالتواتر
المتواتر لما افاد العلم افاده في كل موضع والجواب عن الاول القدح في صورة خاصة لا يقتضي القدح في
كل الصور والقرائن لا تنضبط فلا يرجع اليه بل افادة العلم وعن الثاني بالتزام ذلك فان خبر التواتر ان لم
ينضم اليه القرائن لم يفد العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبة او رهبة سلمنا لكنه انما يلزم ذلك لو قلنا
ان العلم مستند الى القرائن لا غير سلمنا لكن يمنع اشكال المتواتر عنها وعن الثالث العلم لم يحصل من خبر الواحد
لذاته بل مع القرائن فيحصل المجموع مع اي خبر كان افاد العلم سلمنا لكن العلم عقيب التواتر بالعادة
فجاز حصوله هنا بالعادة والعادة لا يجب اطرادها في كل شيء فجاز ان يطرد في التواتر دون خبر
الواحد المقترن بالقرائن ⊙ البحث الرابع في بقايا الاخبارات الصادقة ⊙ ا هذا
الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق ب الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال صدق ج
ان لم يشترط سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم او الاعتقاد فلا ج خبر كل الامة صدق اما عندنا فلدخول
المعصوم واما عند الجمهور فللدلائل الدالة على صدق الاجماع د خبر الجمع العظيم عن الصفات الثابتة
في نفوسهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا اذا اخبر الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا
اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به الآخر فلا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا وهذا معلوم بان في الاخبار
المروية عن النبي عليه السلم بطرق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرفه بعينه وفيه نظر لان خبر
الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كلي يخبر به كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار
كل واحد عن شيء يختص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق
نفسه ولم يخبر عن غيره فلم يعضد خبر كل منهما بقول الآخر ولم يحتف به من القرائن ما يفيد العلم في
[illegible] النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمن
امية مع توفر دواعيهم على ابطالها اعترض باحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو
عن اخفائه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن افشاء
فضيلة يحرضهم على شدة اظهارها وليس بجيد فان العادة تقضي بصيرورة المتواتر مع الخوف آحادا
دون العكس والشيعة كانوا خائفين في الغاية فكيف يحصل بسببهم ذلك ⊙ البحث الخامس فيما
ظن انه من هذا الباب ا قال بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلم عن شيء
ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن ديني اشترط في الدلالة على الصدق ان
لا يتقدم بيان ذلك الحكم وان يجوز تغيير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم وامتنع تغييره لكان

فيما سبق من البيان ما يغني عن استئناف البيان وهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في ترددهم
الى كنائسهم وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرطين ان يستشهد بالنبي عليه السلم
ويدعي عليه علمه بالمخبر عنه وان يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلم بتلك القضية وحينئذ يجب صدق المخبر
لان سكوته عليه السلم يوهم التصديق فلو كان المخبر كاذبا لزم صدور التلبيس عنه عليه السلم وهو محال ب اذا
اخبر واحد بحضور جماعة كبيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه [illegible]
سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الدواعي الى التكذيب وانتفاء الصارف فيجب الفعل فلما لم يوجد دل على عدم علمهم
بكذبه لقيام الدواعي الى التكذيب وانتفاء الصارف فيجب الفعل فلما لم يوجد دل على عدم علمهم اما الداعي
فلان من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر فدل على وجود الداعي واما
انتفاء الصارف فلان الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يجمعهم رغبة ولا رهبة تحملهم على كتمان ما
يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم
اطلاع واحد من الجمع العظيم عليه وهذا انما يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الكثير
في رغبة او رهبة مانعة من السكوت سلمناه لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم عرض
بالبحث عنه ح زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب
الخبر دل على صحته وهو باطل لان الاجماع بمقتضى الخبر يجوز ان يكون لدليل آخر فان قامت الدلائل
المثبتة على جواز العمل بخبر واحد جاز ان عمل الكل لاجله بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر لان العمل
بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم موقوفا على القطع به واذا لم يتوقف على القطع به لم يلزم
من ثبوته ثبوته احتجوا بان عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد به بعضهم ويقبله اخرون
والجواب منع العادة لاتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن د اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين
في تصحيح خبر الاجماع واشباهه بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو
يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض باحتمال ان الامة قبلوه كما تقبل خبر الواحد وانما تقبل في العمليات
لا العلميات وهذه المسئلة علمية فلما قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول
كل الامة كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر واحد ولا يجوز التمسك به في مسئلة علمية ثم
[illegible] لم يطعنوا فيه على التفصيل لم لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا

الفصل الرابع في الخبر المقطوع بكذبه وفيه مباحث

الاول في الخبر المخالف للمعلوم ⊙ الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما
علم اما بالضرورة المستندة الى الحس او الوجدان او البداهة او بالدليل القطعي كذب قطعا
الوجدان

١١

لعدم المطابقة ومنه قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه كذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما
الاخبار الماضية وهو يدل على كذبه لانتفاء الكذب فيها فرضا او نفسه وهو باطل لان
الخبر متاخر في الرتبة عن المخبر عنه فلو جعلنا الخبر خبرا عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه بالرتبة
وهو محال اما ما خالف الدليل القاطع ان احتمل التاويل احتمل صدقه لجواز ان يكون النبي عليه
السلم تكلم به لارادة ذلك المعنى كما في انزال المتشابهات ولو لم يقبل التاويل او كان التاويل
متعذرا نحكم بكذبه او بانه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في
وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم
انه لا اصل له بخلاف عهد الصحابة فان الاخبار لم تستقر حينئذ فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند
غيره ⊙ البحث الثاني فيما توفر الدواعي على نقله ا الامر الذي تتوفر الدواعي على نقله
لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط موذن من المنارة او لهما معا كا
المعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب والا لجوزنا وجود بلدة من البلاد
وبغداد اعظم منها مع ان الناس لم يخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلم اوجب عشر صلوات
ولم تنقل الامة سوى الخمس ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه اما مع وجود التقية كما
في قول الشيعة فانه لا يدل على كذبه لوجود الصارف عن النقل فان قيل العلم بعدم هذه الامور
ان توقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله وجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذا الفرع
لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجود بغداد والمصر يعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما اكبر
منهما والضروري لا يتوقف على النظري وان لم يتوقف على النظري وان لم يتوقف العلم بعدم البلدة
عن موقف على العلم بانها لو كانت لنقلت والملزوم عدم هذا عدم ذاك سلمنا لكن توقف العلم
بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لعلمت لكن ما ذكرتموه مثال لا يلزم حصوله
في كل الصور فان تمسكتم بالصور على المثال لم يفد اليقين لجواز ان يكون الفارق بين الاصل
والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم ينتقض عدم العموم في كل الصور بعدم تواتر الاقامة
ببعض [illegible] وبعضهم مثناه مع انها من اجلى الاشياء واعظمها تكررا وكذا هيئات الصلوة
[illegible] وكذا انشقاق القمر
وتسبيح الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه من الامور
العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القرآن معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر [illegible]

لا اشتباه ظاهر فلا نسلم نقله مقام نقلها وكذا ما صح من الانبياء المتقدمين والحوادث العظام الا نسلم عدم العلم
بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت فوله العلم باستعماله بين بغداد والبصرة حربا
وهو بالقاعدة نظيره فلا نسلم نقل عليه قلنا لمنع كونه مرددا بل هذا لو نسيل كل من يدعي عدم ما يسير
علمنا كما جاء بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهرا بغداد والبصرة فعلم ان الا العلم
مستفاد من هذا الاصل والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة العظيم والسر بالاقامة اجاب القاضي
ابو بكر بان ذلك من المؤذن ولعله كان يتفرد تارة ويثني اخرى والراوي لم ينقل ذلك لا لاشتغال
البعض من اهل المائة وهو استناد دهر الى المؤذن اعتمادا منه بسهوله هذا التساهل او
لانهم عدوا ان المسألة من الفروع التي لا يوجب الخطا فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا
مع اشتغالهم بالحروب والجهاد الشمسية لعله من اجل الفرق على السلم حيث كان يجهر تارة ويخافت اخرى
او لانه يخفى صوته في ابتداء القراءة ثم يعلوا به بعده الا على التدريج فليسمع القريب دون البعيد
دون البعيد واما المعجزات فجاز ان يكون ما نقل كل معجز قليلا لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر او بعض
الانبياء العدم تعلق غرض ديني بروايتها واعلم ان النص الجلي على امامة علي عليه السلام وان نقل عن الائمة
بيتية متواترا حلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقيه والخوف ولعشر الدواعي عن نقله
كذا الاحوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
وكذا حديث الغدير وخبر المنزلة والطائر عند الخصم وان كانت حقيقة الا انها صارت سببا لتوفر
الدواعي عن نقل النص الجلي.

البحث الثالث في وجود الكذب في الاخبار

الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه واله قد وجد فيها ما هو كذب قطعا بوجوه آ روي
انه قال عليه السلم سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا ثبت ان الاخبار المروية عنه لا بد بعضها
وان كان كذبا فالمطلوب ب من الاخبار ما لا يحتمل نسبته الى الرسول عليه السلم ولا يقبل
التاويل فوجب القطع بكذبه ح روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب والداعي الى الكذب اما ضعف
السلف دينهم فيه من تعمد الكذب وانما يقع لوجوه آ ان يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى
فيبدل الفاظه باخرى يتوهم انها تقوم مقامها ولا يكون فيها تطابقه ب ربما نقلوا الفاظا لانهم لم يكن من
عادتهم الكتابة لما يسمعونه فيتبدل بغيره وربما يقع زياده يتغير بها الخبر ح ربما روي عن الواحد
وشيء لكذا فاسنده الى الرسول توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له ولهذا انكر علي عليه السلم ان سنانف
الحديث احاد على تحقيق البطلان الرواية كما روي انه قال المشوم في ثلثة المراة والدار
والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك حكاية عن غيره كذبا باخرج الحديث على سبب

وهو مقصور عليه وفهم معناه به فيتغير روايته مع السبب فان حذف شبهة اوهم الخطا كما روي
انه قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قاله في تاجر دلس ه روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي
عليه السلم وكعب كان يروي اخبار اليهود واشتبه على السامعين فروي بعضهم ما سمعه من كعب عن
ابي هريرة واما من جهة الخالف فوجوه آ الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي عليه السلم
لتنفير الناس عنه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجاء ب ربما يكون الراوي يجوز الكذب الذي
فيه اصلاح للامة فان من مذهب الكرامية وضع الاحاديث في الوعد اذا صح غرضهم الا يرى الترهيب والترغيب في الخير
ج الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس احاديث في النص على امامة العباس وولده قال الجاحظ
الراوي ومن ذلك الامامية يسندون الى الرسول عليه السلم كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا لان الصادق
عليه السلم قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلى الله
عليه واله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله وليس يجد اما او لا فلانه معصوم
لا يخبر الا بالحق فكما يجوز لنا اسناد ما يخبر به رسول الله صلى الله عليه واله الى الله تعالى كذا هنا واما
ثانيا فلان الراوي اذا قال اخبرنا حدثنا فما ارويه عن فلان عن حديث جاز عن اسناده اليه فكيف اذا قاله
الامام المعصوم حديثي حديث ابي

البحث الرابع في احكام الصحابة

المشهور ان الصحابة كغيرهم من المسلمين بل انهم افضل واكمل وان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور
المعارض لدلالة الكتاب وهو قوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا وقد تكلمنا
ما يتعلق به في باب الاجماع عدم اختصاص الايتين بالصحابة ودلالة السنة لقوله عليه السلم خير الناس
قرني وبالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم فقال رأينا بعضهم قادحا في البعض وذلك يوجب القدح
اما في القادح او المقدوح فيه وبين القدح من وجوه آ قال عمر بن الحصين والله لو اردت لحدثت
يومين متتابعين عن رسول الله صلى الله عليه واله فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا
ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم ب كان حذيفة يحلف
لعثمان بن عفان بالله على اشياء انه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا له فيه فقال اني اشتري ديني
بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله ج ابن عباس بلغه ان ابن عمر يروي ان الميت ليعذب ببكاء اهله فقال
اخطا ابو عبد الرحمن انما مر النبي عليه السلم بيهودي يبكى عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب د ابن عمر
عن النبي عليه السلم قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه فقال يزيد بن الاصم قلت لابن عباس ان رجالا
ناسا يقولون انه عليه السلم قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئسما قلتم ما بعث الله النبي
محللا ولا محرما ه ابن عمر ان النبي عليه السلم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال

انهم الآن يسمعون ما اقول فذكروه لعايشة فقالت لا بل قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق
قال النظام وهذا عين التكذيب و روت فاطمة بنت قيس ان زوجي طلقني ثلثا ولم يجعل لي رسول الله
صلى الله عليه واله سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقالت عايشة يا
فاطمة قد فتنت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع انها عند عمر وعايشة كاذبة ز اراد عمر ضرب ابي
موسى في خبر الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون نهمتهم ح كان علي عليه السلم يحلف
الرواة ولو كانوا عنده متهمين لما حلفهم وان عليا عليه السلم اعلم بهم ط روي ابو سعيد الخدري وجابر وانس
انه قال عليه السلم ودكر سنة مائة انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروي ان عليا عليه السلم قال لابن مسعود
انك تفتي الناس قال اجل واخبرهم ان الآخر شر قال فاخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا ياتي على الناس
مائة وعلى الارض عين تطرف فقال علي عليه السلم اخطات استك الحفرة واخطات في اول فتواك انما قال
ذلك لمن حضر يومئذ وهل الرجال الا بعد مائة ى روي ابو هريرة انه قال عليه السلم الشمس والقمر ثوران
مكوران في النار يوم القيمة فقال الحسن ما ذنبهما فقال ابو هريرة اخبرتك عن رسول الله وهذا من الحسن رد على ابي
هريرة يا قال علي عليه السلم لعمر في قصة الجنين ان كان هذا جهد رايهم فقد قصروا وان كانوا قاربوك فقد غشوك
وهذا من علي عليه السلم حكم عليهم بجواز الغش يب قال ابن الاشعث كنا في غزاة وعلينا معوية فاصبنا ذهبا
وفضة فامر معوية رجلا ان يبيعها في الناس في عطاياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم
فردوها فاتى الرجل معوية فشكا اليه فقام معوية خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى
الله عليه واله احاديث يكذبون فيها فقام عبادة وقال والله لنحدثن عن رسول الله صلى الله عليه واله وان كره معوية
وهو يدل اما على كذب معوية او كذب عبادة يج قام ابو موسى على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا عليه السلم اقبل
يريد البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة والله اعلم واليا احرص على اصلاح الرعية منه والله لقد سمعتكم
حقا كان لكم سمعتكادة فاستغفر الله منها وهذا اقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة يد روي ابو بكر وعمر
يوم السقيفة انه عليه السلم قال الائمة من قريش ثم رويتم اشياء تناقضه كقول عمر في آخر موته لو كان سالم
حيا لما تخالجني فيه شك وسالم مولى امراة من الانصار وفي اختيت امراته ولقول النبي عليه السلم اسمع واطع
ولو كان عبدا حبشيا ورويتم عنه عليه السلم لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من غير مشورة لاستخلفت ابن
ام عبد يه روي ابو هريرة انه عليه السلم قال ان المراة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فقالت عايشة
خبثا علينا وقال لا احتمل ابا هريرة فاني ربما رايت الرسول وسط السرير واني على السرير بينه وبين القبلة
يو روي ابو هريرة عنه عليه السلم ان الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عايشة
فقالت انجاس موتاكم وهذا تكذيب يز عن ابراهيم ان عليا عليه السلم بلغه ان ابا هريرة يبدأ بميامنه في

الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسره وقال لا خالفن ابا هريرة يح ان اصحاب عبد الله لما
بلغهم حديث ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا هريرة مكثار
فكيف نصنع بالمهراس يط لما قال ابو هريرة حدثني خليلي قال له علي عليه السلم متى كان خليلك ك لما
روي ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عايشة وحفصة فقالتا كان النبي عليه السلم
يصبح جنبا ثم يصوم فقالت للرسول اذهب الى ابي هريرة ما حبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل
ابن عباس قال النظام والاستدلال به من ثلثة اوجه آ استشهد ميتا ب لو لم يكن متهما فيهم لما
سالوا غيره ج عايشة وحفصة كذبتاه كا لما روي ابو سعيد الخدري خبر الربا قال ابن عباس نحن
اعلم بهذا وفينا نزلت آية الربا فقال الخدري احدثك عن رسول الله صلى الله عليه السلم وتقول لي ما تقول
والله لا اظلني واياك سقف بيت وهذا تكاذب من ابن عباس وابي سعيد كب لما قدم ابن عباس البصرة
سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه واله فقال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا كج كان عمر
اذا ولى اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله الاعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله صلى
الله عليه واله قال النظام فلولا التهمة والا لما جاز المنع من العلم كد رووا عن سهل بن ابي حثمة في القسامة
ثم ان عبد الرحمن بن عبيد قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولكن وهم انما كان النبي عليه السلم كتب الى اهل
خيبر ان قتيلا وجد في افنيتكم فدوه او ليكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فوداه الرسول عليه السلم وعمله قال محمد بن
اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث كه
قالت اصحاب الشعبي له انك لا ترى طلاق المكره قال انتم تكذبون علي وانا حي فكيف لا تكذبون على ابراهيم
وقد مات كو قال ابن ابي مليكة الا تعجب حدثني عروة عن عايشة انها قالت اهلك بعمرة قال القسم
انما قالت اهللت بحجة كز قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلم قال في الذي سافر وحده
وفي الاثنين شيطان وشيطانان قال فلقيت القسم بن محمد فسالته عنه فقال كان النبي عليه السلم يبعث
البريد وحده وكان النبي عليه السلم وصاحبه وهذا من القسم تكذيب لهذا الخبر كح كان ابن سيرين يعيب الحسن
التفسير وكان الحسن يعيبه في التفسير ويقول كان من ولد يعقوب كط قال ابن عباس الحجر الاسود من
الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر فقال اف لابن
ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو بعض هذه الاودية قال النظام ولو كان كما قاله الجاهلية سود
الحجر لكان اسلام المؤمنين تبيضه لان الحجارة قد تكون سودا وبيضا ولو كان ذلك النوادر لكان يجب
ان يكون سوادها بخلاف سائر الاحجار ليحصل التمييز ولانه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من الوقايع
العجيبة ل روي ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده

ورافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن هذا
يخاف ان تنزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى ان تنزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليهما الدرة فلما رأيا ذلك
قالا صدق ٧ قيل لعطا بن ابي رباح روى عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال
كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين لب قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا سوغ السيد
للعبد فالطلاق بيد السيد فقال كذب جابر لج قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا
عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا تسال امك عن هذا فانها قد شهدته فقال عروة
فان ابا بكر وعمر لم يفعلا ذلك فقال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال
عروة ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها منك وهذا تكذيب من عروة لابن عباس لد قال ابو بكر
أي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الاثران متناقضان وقال
عمر اني لاستحيي ان اخالف ابا بكر قال النظام فان كان عمر استقبح مخالفة ابي بكر فلم خالفه في سائر
المسائل فانه خالفه في الجد وفي اهل الردة وفي قسمة الغنيمة وقدح النظام في ابن مسعود خاصة في
انكاره كون المعوذتين من القرآن وعدد ذلك من الاخبار الكثيرة واما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة من
وجوه آ قبلوا خبر الواحد في مناقضة القرآن وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في القائل
به لانه تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة واستقصى في الزنا بالنهي فقال ولا تقربوا
الزنا ثم توعد عليه النار ثم ذكر الجلد ثم خصه بحضار المسلمين وبالنهي عن الرافة عليه ثم جعل على
من رمى غيره به جلد ثمانين ولو رماه بالكفر او القتل وهما اعظم لم يكن عليه ذلك ثم منع من قبول شهادتهم ابدا
واكده بتفسيقهم ثم ذكر من رمى به زوجته وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة
وخصه بشهادة اربعة ومع هذه المبالغات العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اعظم من اسمها وهو الرجم
مع ان الله تعالى يقول فاجلدوا كل واحد وهو صريح في الجلد على كل الزناة وفي نفي الرجم وقوله
فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم لا نصف له ولانه لو كان مشروعا لنقل متواترا لانه من الوقائع
العظيمة بحيث لم ينقل على انتفاء المشروعية ب حرج النبي عليه السلم يوما على اصحابه وهم يكتبون
احاديث عن احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله وتسلك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع
في قلب من شيئا الا اذهبه وروي انه عليه السلم قال اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه والا فذروه ومع ذلك جوزوا المسح على الخفين مع صريح وامسحوا و
جعلت حد العبد بنصف الله تعالى ذكره ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف ما على المحصنات

وردّت شهادة العبيد مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ج ما روي عن الصحابة من شتم
بعضهم بعضا حكى ابن داب في مجادلات قريش قال اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة
ابن ابي سفيان والوليد بن عتبة والمغيرة بن شعبة ثم احضر الحسن بن علي عليهما السلم ليسمعوه فلما
حضر تكلم عمرو بن العاص وذكر عليا عليه السلم ولم يترك شيئا من المساوي الا ذكره وفيما قال ان عليا شتم ابا
بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي
والحسن ونسبوا عليا الى قتل عثمان فلما آل الامر الى الحسن خطب ثم بدا بشتم معوية وطول فيه الى ان قال
له انك كنت ذات يوم تسوق بابيك ويقود به اخوك هذا القاعد وذلك بعدما عمي ابو سفيان فلعن رسول الله
الجمل وراكبه وقائده وسائقه وكان ابوك الراكب واخوك القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن العاص انما
انت كالتيس تنازع لو اسه اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي عليك انك ابنه فغلب عليك جزار
قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما انت الا شانئ محمد فانزل الله على نبيه ان شانئك هو الابتر
ثم هجوت رسول الله صلى الله عليه وآله تسعين قافية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم اني لا احسن الشعر
اللهم العنه بكل حرف لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر ثمانين
وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر وسماه الله في عشر آيات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من
اهل صفورية واما انت يا عتبة فما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت
الذي وجدت على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة بن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني
عليك نازلة فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك علي فما ضرك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان ما كنت
معه في شيء وانك لكاذب قالت الخوارج فهذه المشاتمة تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا واخرج عثمان عائشة
بعض اذاها فغضبت ثم قالت لعثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله
لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا
امراة نوح وامراة لوط الآية وكانت عائشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله
لم يبل وقد ابليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت عائشة الى مكة فلما قضت الحج وقربت من
المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عائشة قتل والله
مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد ابن ام كلاب ولم تقولين ذلك
فوالله ما اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب ولم تكرهين ولايته
الم تحرضي الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فقد كفر فقالت عائشة ان علي ذلك فقد
رجعت عما قلت وذاك انكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه فوالله لاطلبن بدمه فقال

لها عبيد ابن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المؤمنين واما الخصومة العظيمة التي كانت بين
عبد الله بن مسعود والى حد ما وقعت بين عثمان والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وزيد بن
ثابت حتى آل الامر الى الضرب والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يوجب القدح في عدالة بعضهم
واما قتل عثمان والجمل وصفين فالخوارج وابنا المحدثين يجرحون الراوي بادنى شيء ومع علمهم بهذه
الخوارج يقبلون عن رواياتهم ويعملون برواية القادح والمقدوح فيه بل ها هنا المحدثون بانفعالهم يعني عبيد
كلام من غلب يريد ان لا يحتاج كل واحد مع حاله فان اعتقد ولهم تركهم ولان النبي عليه السلم ما كانت الصحابة
يكتب كلامه من اول ما اخرج لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده ويروونه بعد ذلك الكلام بعد
سنين ومعلوم ان العلماء الذين يتعودوا تلقين الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فاراد ان يعيده
في تلك الساعة بعين تلك الالفاظ من غير تقديم ولا تاخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد المدة الطويلة
من غير تكرار ولا كتبة ومن انصف علم ان الالفاظ المروية ليست الفاظه عليه السلم ثم بعد المدة الطويلة
لا يمكن اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل انما يعيد بعضه خصوصا وقد جربناهم فرايناهم
يوردون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات ونقصانات وهذه المطاعن ظاهرة وانها
آحاد لا تعارض الآيات والاحاديث المشهورة عن النبي عليه السلم من الثناء على اصحابه وهذه المطاعن
مروية بالاحاد فان قدحت رواية الاحاد قدحت هذه المطاعن وان صحت قدحت هذه المطاعن ايضا
ومطاعن الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم جوازه وقول النظام
ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول عليه السلم ضعيف يا لطامة من عدالة الرواة

الفصل الخامس في خبر الواحد وفيه مباحث الاول في حده

قال بعضهم خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس خبرا واحدا وغير منعكس فان
الواحد لو اخبر بما لم يحصل معه الظن فانه خبر واحد وان لم يفيد الظن فعد وحد المجهود ودون الحد في الثاني والعكس
في الاول مع ان الظن قد يراد للعلم قال الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون والحد يجب عدم استعمال
المشترك فيه وفيه نظر اذ استعماله في العلم مجاز فلا يمنع من ذكره في الحد اذا اريد منه حقيقته وقيل ما هو من
الاخبار غير منسبه الى حد التواتر والاقرب انه ما لم يفد العلم من الاخبار فان زاد رواته على ثلاثة سمي
مستفيضا ومشهورا

البحث الثاني في ان خبر الواحد لا يفيد العلم

ذهب المحققون الى ان خبر الواحد العدل اذا تجرد عن القرائن لا يفيد العلم وقال بعض اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية
انه يفيد العلم في كل شيء وقال بعضهم انه يفيد العلم بل يحصل الا بنا لا مع الجمع لنا وجوه آ لو افاد خبر
الواحد العلم لافاده كل خبر كالمتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا له اعترض بانه قياس تمثيلي

لا يفيد العلم ولان العلم عقيب التواتر ان كان ضروريا كان من فعله تعالى فجاز ان يخلقه عقيب كل تواتر
لمصلحة يعلمها بخصوصه بالمتواتر وان كان كسبيا جاز ان يستوي جميع اخبار التواتر فيها الاوجه في حصول
العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الآحاد وفيه نظر لان المقتضي يستلزم وجوده وجود
معلوله فلو كان خبر الواحد موجبا للعلم لا يستند الى كونه خبر واحد وهو موجود في كل خبر واحد
ب انا نثبت الادلة في المقيس بحسب المتواتر ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد وان بلغ العادة في العدالة
سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم اعترض بان حاصله راجع الى محض الدعوى
في موضع الخلاف مع عدم الدليل ومع ذلك فهي معارضة بالمثل فان الخصم يقول انا اجد في نفسي العلم ج
لو افاد خبر الواحد العلم لما دوعي فيه شرط الاسلام والعدالة كما في التواتر اعترض بجواز ان يجري
الله تعالى العادة بخلق العلم عنده اما خلق العلم عقيب التواتر فضروري وهو غير لازم في خبر عند خبر
من ليس بمسلم ولا عدل وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم لو قيل انه كسبي وخبر من
ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك د لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات وفيه
نظر لاحتمال ان يكون الافادة مشروطة بعدم المعارض كالمتواتر فانه لولا حصول المعارض لاخبارهم
لما افاد العلم مع عدم المعارض في افادة المتواتر العلم ه كل عاقل يجد في نفسه دائرا اعتقاده ما يستفاد
من خبر الواحد عند ازدياد الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لان العلوم لا تتفاوت
في الزيادة والنقصان كالضروري اوى من المكتسبي لانا نقول نمنع التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم وزيادة
او نقصان لاحتمال النقيض عنها قطعا والا لم يكن علما والتفاوت بين النظري والضروري
ليس من حيث العلم بالمعلوم بل من جهة الافتقار في النظري وعدمه في الضروري ز لو افاد العلم لحصل
بنبوة من ادعى كونه نبيا من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشاهد
الواحد فيستغني عن آخر وعن التزكية وفيه نظر لان خبر المتواتر يشترط فيه عدم الداعي الى التواطؤ على
الكذب ومع خبر الواحد اولى وهنا داع الى الكذب واما الشهادة فلما عارضها ترك المنكر لم يكن الواحد
مفيدا للعلم ح لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولم يجز معارضته
بالتواتر وان يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في التواتر وفيه نظر لامكان اشتراط عدم العلم بالمنافي
للعلم كما شرط المرتضى في افادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تخالف الخبر والمخالف يمنع ذلك ط قال تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على قبول خبر الواحد فلو لم يفد العلم لكان
الاجماع منعقدا على مخالفة النص وهو باطل ي ذم تعالى اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد العلم لدخل العامل
به تحت الذم ج لو لم يفد العلم لما وجب وانكر العدد للحد الواحد لان العابد على الاول جاز على ما عداه

لو لم يفد العلم لما ساغ قبل المعز على نفيه بالقتل ولا شهادة اثنين عليه لكونه ماضيا على دليل العقل
واصالة البراءة قال علي عليه السلام ما حدثني احد بحديث الا استحلفته الا ابو بكر فقطع بحديثه وهو
واحد وهذه حجة من فرق بين خبر وخبر والجواب عن آ ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد
فاتباعه اتباع العلم لا الظن او يحمل على المنع من اتباع الظن في اصول الدين كوجود الصانع وصفاته
وعن ح ان حكم الحاكم يخالف حكم الاحاد وعن د ان احكام الشرع لا تتوقف على النقل بالاجماع ولان فيها
فانا لم نقبله باعتبار انه قول بل باعتبار اقراره او البينة اللذين جعلهما الشارع سببا لثبوت الاحكام وعن
ه لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل الظن **البحث الثالث في جواز التعبد**
عقلا بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا خلافا للجبائي وجماعة من
المتكلمين لنا انه لو فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزا ولا استبعاد فيه لجواز الكذب كالمفتي والشاهدين ولانه واقع على ما يأتي فيكون جائزا بالضرورة ولانه جرى مجرى التعبد بالعمل
كالمتواتر والفارق لا يصلح مناطا للحكم احتجوا بانه آ العلم بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بان
مورد ذلك قاطع على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر ب العمل به موقوف على
صدق الخبر ووجوب العمل وفيه حجة لاتصاف على الظن وهو باطل لجواز توقفه على الظن الا ان الفعل الشرعي
انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذ نقلناه ونحن على صفة مخصوصة وكونا ظانين صدق الراوي
صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة ولهذا يلزم المسافر سلوك
طريق وتجنب اخرى اذا اخبره بسلامة ذلك واحتلال الاخرى من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة
مع ظنه وان حصل منع عدم استلزام المحال باعتبار امر خارج وان لم يكن جائزا وبيانه ان التكليف مبني على
المصلحة ودفع المفسدة فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به لزم الاقدام على المفسدة فان من يخبر
الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله يمكن ان يكذب او يستعجل التحريم مع احتمال كونه وكذا يكون في العمل بمقتضى
قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف الشرع ولهذا امتنع العمل بخبر الصبي والفاسق ثم فرقوا
بين الشاهد والخبر من وجوه آ ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفي امور الدنيا بخلاف الخبر
عن الله وعن الرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعد ب الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة
فان زيدا قتل او سرق فانه لا يثبت به شرع ج الحكم عند الشهادة ثبت بدليل قطعي وهو الاجماع
والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي ولا يجعلونه شرطا والجواب بالنقض
ما ذكروه اولا بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي وبجواز ورود الخبر فيما يتعلق بامور
الدنيا كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات ونقض بالشهادة مما لا يجري فيه الصلح كالفروج والحد

مما يقتضي اثبات امر شرعي مثل الشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك فيلزم اثبات امر شرعي
وهو وجوب القتل والقطع والحكم عند الخبر يثبت بدليل قاطع موجب للعمل به كالشهادة احتجوا
بوجوه آ خبر الواحد يوجب الظن وقد نهي عن العمل به في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان يتبعون
الا الظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ب لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول
عليه السلام عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية بدون اظهار المعجز
الثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله ج لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول د لو جاز التعبد به لجاز
في نقل القرآن ه اخبار الاحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بها لكان واردا بالعمل بما لا يمكن العمل به
في صورة التعارض الممتنع عن الشارع و الشرعيات مصالح والواحد يجوز ان يكون في اخباره مفسدة
فلا نأمن ان يكون ما تضمنه خبره مفسدة والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فانا
نقض بخبر المفتي والشاهد والمتقوم والنفاس وغير ذلك واما التفصيل فالجواب عن آ ان العمل
بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الاجماع ولان دلالة الايات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل
مظنونة فيعود لازم على الخصم وعن ب ان الخبر انما يجب العمل به لو حصل ظن صدقه لما عند ظن الكذب فلا وكذا المخبر
عن الله تعالى بعد ظهور معجزة مظنون وعن ج منع الملازمة فان المعتبر في الاصول القطع واليقين
دون الظن بخلاف الفروع وعن د ان القرآن معجز الرسول دال على صدقه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم
بالمعجزة وعن ه التعارض لا يمنع من التعبد بالراجح وبالتخيير مع عدمه سلمنا لكن لا يلزم من بطلان
العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل به مطلقا وعن و ان مقتضى العقل الذي لا بد منه في
الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولا عليه اما بعينه او بصفته واذا قامت الدلالة على وجوب العمل
عند خبر الواحد وظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما نعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة لمعرفة
ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف بان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم يأمن ان يخبر بالمفسدة ومتى جوز المكلف
كان له ان يكون لا يجوز ان تدل الدلالة على ما ذكرتم لانا نقول قيام الدلالة على وجوب العمل يبطل ذلك
صدق المخبر لانا نقول فيجب ان يقطعوا على صدقه ولانه لو جاز ذلك لجاز ان تدل الدلالة على ان نحكم
بما نريده معينا انفاق الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه وما ذكره من الحكم عند البينة نقض عليهم
لانه يجوز كذب الشهود فيقطع يد لا يستحق قطعها واجاب بان الفعل قد يكون صلاحا اذا فعلناه
ونحن على حالة مخصوصة ولا يمتنع ان يكون متى ظننا صدق الراوي او كنا ممن يجوز ظن صدقه لامارة صحيحة
فصلحنا ان نفعل ما اقتضاه الخبر صدق الراوي او كذب كما نقول في الحكم عند البينة واذا لم يمنع ذلك
ما يجب ما قالوه من ان جواز كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي تضمنه مفسدة كما لا يلزم مثله في

البينة لانا نقول ان جعلتم ظنكم صدق الراوي طريقا الى المصلحة ومنعتم من جواز الخطأ فيه فقد جعلتم الظن علما
والزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات وان جوزتم الخطأ في الظن لم يجز كونه طريقا الى القطع على ان ما فعلتموه
مصلحة وان جاز ذلك مع جواز كونه خطأ جاز ان يكون طريقا الى الاعتقادات وجاز ورود التعبد به فيهما وان
جعلتم شرطا في كون فعلكم مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة اذا ظننا كذب الراوي او استمهنا فعله
واذا اخبرناه وان رد التعبد بذلك لانا نقول اجاب قاضي القضاة بجواز كون هذه الاشياء اسبابا
ما يجب عندها الفعل واجاب ابو الحسين فانا جوزنا كون الفعل مصلحة عند حال من الاحوال ثم بينا ان ظن صدق
الراوي مما يشهد العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات وكان العقل شاهدا
بذلك فلو شاهد بان ما ذكروه لا يكون شرطا في وجوب الفعل على ان القول بانه ينبغي ان نعمل الاشياء
بما نشتهيه اسقاط للتكليف لانه بمنزلة ان يقال افعل ما تختاره دون ما لا تختاره ونحن انما تكلم في تكليف
على صفة هل يحسن ام لا وقصد السائل ان يلزمنا على هذا التكليف تكليفا آخر على صفة اخرى وليس قصده الا
اسقاط التكليف وقد ظهر انه لم يلزم ما قصد الزامنا لا يقال يجوز ان يقال اذا اخترت الفعل واشتهيته
ولم يحرف عنه صارف فقد وجب عليك فعله ما دمت مريدا له وان لم تكن مختارا لم يجب عليك لانا نقول
لا يجوز ذلك لانه والحال هذه لا يندم كونه فاعلا لما يجابه ذلك لا يصح **البحث الرابع في**
وقوع التعبد به اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلا فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم
من قال لم يقع والاولون اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في الدليل العقلي هل دل عليه ام لا
فقال القفال وابن شريح وابو الحسين البصري ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به وقال الشيخ
ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة ان دليل التعبد به السمع لا غير واما الذين قالوا
لم يرد التعبد به فقد افترقوا ثلاث فرق آ لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس
بحجة وهو قول السيد المرتضى ب ورد في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة ج الدليل العقلي
دل على امتناع العمل به واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي لا نعلم صحته في الفتوى والشهادة
وفي الامور الدنيوية والحق وقوع التعبد به لوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة اوجب الحذر
عند اخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما
وجوب الحذر فلانه اوجبه عند انذار الطائفة لقوله لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وهو محال في حقه
تعالى واذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب لان الترجي طلب واذا كان الطلب لازما
للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب وطلب الله هو الامر فيكون قد امر بالحذر والانذار الاخبار لانه
عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فقد اوجب الحذر عند اخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم

العلم لان كل ثلاثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة خروج طائفة منها والطائفة من الثلاثة واحد او
اثنان وقولها لا يفيد العلم وبيان وجوب العمل ان الراوي اذا روى لغيره خبرا يقتضي المنع من فعل
فعله فان وجب تركه فالمطلوب ويلزم من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القائل
بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو ينافي مقتضى الاية فان قيل لا نسلم انه اوجب الحذر عند انذار الطا
وقوله لعلهم يحذرون لا يمكن حمله على ظاهره ويمنع حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا وجوب الحذر
عند الانذار لكن يمنع ان الانذار هو الاخبار فانه من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى
بل هو اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لان نقل
يتعذر الحمل على الفتوى والا لاختص لفظ القوم سواء كانوا مجتهدين او لا اما لو حملناه على رواية
الخبر لا يلزم منه ذلك لانه قد روي للمجتهد وغيره ولان شرب النبيذ فتوى له انسان ما يدل على ان
شاربه في النار فقد اخبره بخوف وهو معنى الانذار فيصح وقوعه على الرواية ثم انا لم نقع على الفتوى
فالمطلوب من ان المراد بالانذار الرواية لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو
الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا للفتوى والرواية معا ودلك لانا نقول
يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد ويلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ
القوم بالمجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث والتقييد لازم عليكم كما لزمنا
والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا قل التقييد كان اولى والانذار اذا كان
مشتركا بين الفتوى والرواية كنوع الامتثال الانسان بصومه وطهره لاجل المطلوب اذ خال
القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو يحصل في الفتوى بالقول بكون الفتوى حجة
مكفي في العمل بمقتضى النص فيتعين دلالته على وجوب العمل بالرواية ولان قوله ليتفقهوا يدل على
انه ليس في الطائفة مجتهد اذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان ينفر للتفقه فيكون الانذار
الا فتاء سلمنا ان المراد رواية الخبر خاصة لكن المراد اخبار القرون الماضية وما فعل الله تعالى
بهم لان سماعه يقتضي الاعتبار لقوله لقد كان في قصصهم عبرة او التنبيه على وجوب النظر
والاستدلال سلمنا لكن لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فانه يصدق الشفعويه فرقة واحدة لا فرق
ولانه يلزم خروج واحد من كل ثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا سلمنا لكن الطائفة اسم للواحد والاثنين
وقوله ولينذروا ضمير جمع اهل ثلاثة فهو اذا عبر عائد الى الكل واحد من الطوائف بل المجموع فجاز ان
يبلغ حد التواتر سلمنا لكن يمنع وجوب العمل بذلك الخبر ووجوب الترك على الحاكم الذي خوفوا
من فعلهم للاحتياط حتى لو كان التارك عاصيا وجب عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العود

الیه وان کان مجتهدًا نظر فی الادله فان وجد فیها ما یقتضی المنع من ذلک الفعل امتنع منه ولا
جاز له العود الیه سلمنا لکن التفقه فی الاصول سلمنا لکن وجوب الانذار لا یستلزم وجوب القبول
على المنذر کما یجب على الشاهد ان یشهد ولا یجب على الحاکم ان یحکم ویجب على کل واحد من المتواترین
الاخبار ولا یجب على السامع ان یعول على خبره وحده فیما طریقه العلم ویجب على من خوف بالقتل
ان لم یدفع ماله دفعه ویقبح من المخوف اخذه او نقول یجب على المنذر الحذر اذا انضاف الی المخبر غیره
حتی یتواتروا انذارهم سلمنا لکن یمنع ان قوله ولینذروا واللام سلمنا لکن یمنع ان یکون هو الاخبار بل
التخویف من فعل شیء او ترکه بناء على العلم بما فیه من المصلحه والمفسده والتخویف خارج عن الاخبار سلمنا
لکن الطلب اللازم للترجی انما هو الطلب بمعنی میل النفس وهو مستحیل فی حقه تعالى لا الذی هو بمعنی الامر
واذا لم یکن الحذر مامورًا به لم یکن واجبًا والجواب ان مفید وجوب الحذر لثلثه اوجه الاول انه
حمله على ظاهره فیحمل على الاعم والاصل عدم مجاز آخر وفیه نظر لان الترجی الممتنع فی حقه تعالى
انما هو فیما یرجع الی افعاله لا الی افعال العباد الاختیاریه الثانی قوله تعالى لعلهم یحذرون یقتضی
امکان تحقق الحذر فی حقهم والحذر المتوقی من المفسده والفعل الذی یقتضی خبر الواحد بالمنع منه قد
لا یکون ضررًا فی الدنیا فیکون ضررًا فی الاخره والا لم یمکن الحذر وضرر الاخره العقاب واذا کان یجب
یحذر عنه فهو یجب ترتب العقاب على فعله وهو معنی قولنا خبر الواحد حجه وفیه نظر لان امکان
تحقق الحذر على الفعل لا یقتضی امکانه على مخالفه الخبر الثالث قوله لعلهم یحذرون انه یقتضی وجوب
الحذر فلا اقل من ان یقتضی حسنه وهو یقتضی جواز العمل بخبر الواحد والخصم ینکره قوله
یحمل على الفتوی قلنا یلزم تخصیص العموم بغیر المجتهد قوله لو حمل على الروایه لزم تخصیصه بالمجتهد
قلنا لا نسلم فان الخبر کما یروی للمجتهد فقد یروی لغیره نعم لا یجوز له التمسک به لکن ینتفع من
وجوه اخر کالانزجار عن فعله ونصیره له داعیًا الی الرجوع الی المفتی وربما بحث عنه واطلع على
معناه ولان کثیرًا ممن منع من العمل بخبر الواحد منع العامی من الاخذ بالفتوی او یحمل على القدر
المشترک فان التفقه یکون بسماع الاخبار والتدبر فیها وقد کان التفقه هکذا فی الزمن الاول وهذا
الحال یتم معنا الانذار بالفتوی وبالاخبار واذا لم یفصل الله تعالى بین الانذار کان محمولا على کل واحد
منهما قوله الحمل على القدر المشترک یکفی فیه العمل به فی صوره واحده قلنا انه رتب الحذر على مسمی
الانذار الذی هو القدر المشترک فیکون عله للحکم فیثبت الحکم ان ثبت المسمی ولان قبول الفتوی
ان کان مامورًا به قبل هذه الآیه لم یحسن حمل الآیه علیه لعدم الفایده وان لم یکن وجب حمله على
الصورتین دفعًا للاجمال وفیه نظر فان الحکم رتب على الانذار عقیب التفقه ومعلوم ذلک الانکار

عقیب الفتوی فان لم یکن مختصًا به فلا اقل من الظهور وهو یدفع الاجمال قوله ان قوله
تعالى لیتفقهوا یدل على انه لیس فی الطایفه مجتهد قلنا العبادات فی عصر النبی علیه السلام
کانت تتجدد حالا فحالا ویرد نسخها بعد ثبوتها فحصول المجتهد فی الطایفه لا ینفی من
ان یتفقهوا من سمع ما یتجدد من السنن المبتداه والناسخه وکذلک الاعصار المقارنه
لعصر النبی علیه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها لجواز ان یکون بعض الطوایف من السنن
ما لم یبلغها قوله لا نسلم ان کل بلد فرقه قلنا الفرقه فی اصله من فرق او فرق کالقطعه من قطع او قطع
وکل ما یحصل فیه الفرقه او التفریق کان فرقه کما ان کل شی حصل فیه القطع او التقطیع قطعه فالفرقه
لغه حقیقه فی کل واحد من الاشخاص وخصصناها فی الآیه بالثلثه لیمکن خروج الطایفه عنها فبقی
حقیقه فی الثلثه واتحاد فرقه الشافعیه لاتحادهم بحسب المذهب عندهم فلهذا الافتراق سمی فرقه
واحده فانهم کانوا بحسب الشخص متفرقًا متعددًا وقد دل الاجماع على عدم وجوب ان یخرج من کل فرقه
طایفه ترک العمل به ههنا وبقی معمولا به فی الباقی قوله مجموع الطوایف قد بلغ حد التواتر قلنا
لا یجوز ان یراد المجموع لقوله اذا رجعوا الیهم وانما یصح الرجوع الی الموضع بعد الکون فیه ومعلوم ان
الطایفه من کل فرقه لم تکن ساکنه فی تلک الفرقه فلا یمکن رجوع کل طایفه الی کل الفرق بل الی فرقه
وهی الجمیع فانکر مجموع الطوایف مجموع القوم فیتوزع البعض على البعض قوله فی الترک
لیستفتی ان کان عامیًا قلنا الثانی ... لا یجوز له الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه
وجهه المفتی ومن علم الفتوی لم یجب علیه ... استفتاء ... واما المجتهد فان ... خبر الواحد
حجه فالمطلوب والا لم یجب علیه التوقف بل الاجماع على عدم منعه الیس بدلیل عما دل دلیله على
فعله قوله یحمل التفقه فی الاصول قلنا مفهوم التفقه فی العاده التفقه فی الفروع ولان المراد بالاصول
ان کان اصول مسایل الکلام کالتوحید والعدل فالخاطر یخوف من ترک النظر فلا یحتاج فی الحذر من
ترکها الی النفر وان کان اصول الشریعه کالصلوات الخمس فهو یثبت بالاحاد فی ابتدا الشریعه فان
الواحد لو اخبر اهل الهند بایجاب النبی علیه السلام الصلوات الخمس ... وبلوغ الفرع الی الاخر
نقلها وعلى جواز تحویل القبله فی تحول اهل قبا عن القبله قوله وجوب الانذار لا یستلزم وجوب القبول
قلنا الاستدلال على وجوب القبول بوجوب الحذر لا بوجوب الانذار بل بقوله لعلهم یحذرون ... بعد
الانذار له وانما کان یطلب به الحذر او الحذر انما یکون بالرجوع الی موجب الخبر قوله یجب
الحذر اذا انضم الی المخبر غیره قلنا فاذن انما یحذرون عند تواتر الخبر لا عند انذار من نفر للتفقه
ومعنی الآیه الحذر عند انذاره ولاجله وکون لینذروا للامر ... والحذر ... للتعلیل

فاذا وجب الحذر عند احدها وجب عند الآخر ومن المعنی وان امتنع فی حقه تعالى لکن الطلب ...
ای الترجیح ثابت وهو المعنی المجازی هنا الثانی قوله تعالى ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا امر بالتثبت
عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فیه وصفان ذاتی وهو کونه خبر واحد وعرضی هو کونه فاسقًا
والمقتضی للتثبت هو الثانی للمناسبه والاقتران فان الفسق یناسب عدم القبول فلا یصلح الاول
للعلیه والا لوجب الاسناد الیه اذ التعلیل بالذاتی اصلح للعلیه اولی من التعلیل بالعرضی لحصوله
قبل حصول العرض فیکون الحکم قد حصل به قبل حصول العرضی واذا لم یجب التثبت عند اخبار العدل
فاما ان یجب القبول وهو المطلوب او الرد فیکون حاله اسوأ من حال الفاسق وهو محال والامر
بالتثبت مشروط بکون الخبر صادرًا عن الفاسق والمشروط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء غیر
الفاسق لم یجب التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو محال لما سبق ولان سبب نزولها
ان النبی علیه السلام بعث الولید بن عقبه بن ابی معیط ساعیًا الی بنی المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه
فهابهم فعاد واخبره بان القوم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبی صلى الله علیه وآله
على غزوهم وقتلهم وذلک حکم شرعی اراد النبی علیه السلام العمل فیه بخبر الواحد ولو لم یکن جایزًا
لما اراده ولانکره الله تعالى علیه وفیه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا یکون للنهی عن
القبول بل عن الرد قطعًا فیکون خبر العدل ... من طرق التنبیه بالاعلی على الادنی
وهو ان بعده لکنه یحتمل والروایه ممنوعه اما اولا فلان النبی صلى الله علیه وآله لا یفعل
شیئًا الا بوحی الهی واما ثانیًا فلانه خبر واحد لا یستدل به فی المسایل الاصولیه واما ثالثًا
فلانه قد روی انه بعث خالد بن الولید وامره بالتثبت وامرهم ما یطلق حتی اتاهم لیلا فبعث عیونه
فعادوا الیه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلواتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد
ما اعجبه ورجع الی النبی علیه السلام فاخبره بذلک ولان مفهوم المخالفه ضعیف وانما الامر یدل على
المطلوب من حیث المفهوم لا المنطوق الثالث قوله تعالى وکذلک جعلناکم امه وسطًا لتکونوا شهداء
على الناس والمخبر یخبر عن الرسول شاهد على الناس ولا یجوز ان یجعله الله تعالى شاهدًا وهو غیر
مقبول القول اعترض بان هذه الآیه خطاب مع الامه لا مع الآحاد فلا یکون حجه فی الشرایع الرابع
قوله تعالى ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات والهدى توعد على کتمان الهدى فیجب اظهاره
وما سمعه الواحد من النبی صلى الله علیه وآله من الهدى فیجب اظهاره فلو لم یجب قبول قوله لکان کعدمه
فلا یجب اظهاره اعترض باحتمال ارادته وعموم المخبر به واراده ما دون ذلک ...
یحتمل ان یکون المراد بالانزال البینات والهدى اظهار العموم وهو الظاهر لسابقه الی الفهم

ونتفقد ارادته کل ما انزل حتی السنه بمعاینه التهدید على کتمان ذلک والدلاله على وجوب الاظهار على
من سمع من الرسول على ما سمعه ولا یدل على وجوب القبول على من سمعه على اثبات الاحاد فانه
بمقتضی الآیه یجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم یجب على السامع قبوله ویکون الفایده
وجوب الاظهار على کل احد لیبلغ المجموع حد التواتر الخامس قوله تعالى فاسألوا
اهل الذکر امر بسوال اهل الذکر والامر للوجوب ولم یفرق بین المجتهد وغیره وسوال المجتهد
یعنی حصره طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوی ولو لم یکن القبول واجبًا لم یکن السوال
واجبًا اعترض بمنع حمل فاسألوا امرًا ومعه یمنع انه للوجوب ومعه یحتمل ارادته الافتاء
ویحتمل ان یکون المراد من السوال طلب العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر لانه اوجب السوال
عند عدم العلم فلو لم یکن المطلوب حصول العلم بالسوال لکان السوال واجبًا بعد حصول
خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا یفید الا الظن وهو یدل على ان العمل بخبر الواحد غیر
واجب اذ لا قایل بوجوب العمل به مع وجوب السوال عنه ... المطلوب انما هو حصول
العلم من السوال فقد ... السادس قوله تعالى یا ایها الذین آمنوا کونوا
قوامین بالقسط شهداء لله امر بالقیام بالقسط والشهاده لله والامر للوجوب والمخبر عن
الرسول قایم بالقسط شاهد لله فکان ذلک واجبًا علیه وانما یکون واجبًا ان لو کان القبول
واجبًا والا لکان وجود الشهاده کعدمها اعترض بان الشهاده بعید القیام بالقسط
انما یکون فیما یجوز العمل به اما ما لا یجوز فلا یکون قیامًا بالقسط ولا شهاده لله فحینیذ
یتوقف العمل بالآیه فی وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وانه شاهد لله وقیامه بالقسط
وشهادته لله یتوقف على قبول خبره وجواز العمل به وهو دور وفیه نظر فانا نمنع توقف قیامه
بالقسط وشهادته لله على قبول خبره بل على صدقه ونقله عن الرسول علیه السلام السابع قوله
تعالى لتبین للناس ما نزل الیهم یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک یقتضی ظاهر بیان جمیع
ما انزل الیه للجمیع من عاصره ومن یاتی بعده فلو وجب علیه ان یبین کل حکم لکل من یتواتر الخبر تعذر ذلک
والاخبار باجمعها حصولها بالتواتر لا لاحتمال ان یعم السامعین للخبر نقله دون بعض وذلک
یوجب هدم الملک وجواز ترک سنن لم ینقلها بعضهم ولا یجوز ان یکون کل ما نقل باخبار
الآحاد لم یفعله النبی صلى الله علیه واله والا لاستحال ان یکون هذه الاخبار على کثرتها کاذبه ولا یجوز
ان یقتصر عما دان بعض من عاصر النبی علیه السلام لان ذلک خطاب لاهل عصره ولمن یاتی بعده فیثبت
انه انما اوجب علیه ان یبین بعض شرعه لمن لا یتواتر الخبر بنقله وان کان مبینا لمن بعده وهو یقتضی
وجوب العمل به على من بعدهم اعترضه ... بامکان کون بعض اخبار الآحاد وبعضها
اداها النبی صلى الله علیه واله الى من یتواتر الخبر بنقله لکن بعضهم نقله دون بعض فاختلط بعضها

وهو حجة ويكون لزوم ذلك لنا مشروطاً بثبوت أن الخبر إلينا السابع أن السنة المتواترة دلت على
قبول خبر الواحد فإنه عليه السلام كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام مع أن كل واحد منهم
لم يبلغ حد التواتر اعترضه أبو الحسين بسؤال رابع وجوابه عليه السلام إنما كان يبعثهم للفتوى
لا للرواية فإن القبائل الذين أنفذ إليهم في ابتداء الإسلام قبل أن يكون فيهم مجتهد بل كانوا عواماً محتاجين
حاجتهم إلى الإفتاء أشد من حاجتهم إلى الرواية الثامن إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
لأن بعض الصحابة عمل به ولم ينكر أحد عليه فكان إجماعاً بيانه أولاً أن أبا بكر احتج يوم السقيفة
على الأنصار بقوله عليه السلام الأئمة من قريش ولم ينكر أحد عليه بل عملوا به مع أنه أصل عظيم عندهم وأكثر
الصحابة رجعوا إلى أخبار الآحاد في وقائع كثيرة كرجوع أبي بكر في توريث الجدة إلى خبر المغيرة بن
شعبة ومحمد بن مسلمة وقضى بخبر بلال أن النبي عليه السلام قضى بخلاف قضائه فنقضه وجعل عمر
في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر فلما روي
له في كتاب عمرو بن حزم أن في كل إصبع عشرة رجع عن رأيه وقال في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول
الله صلى الله عليه وآله في الجنين شيئاً فقام حمل بن مالك فأخبره أن الرسول عليه السلام قضى فيه بغرة
فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فرجع
إليه وقال في المجوس ما أدري ما الذي أصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى
الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ منهم الجزية وأقرهم على دينهم ورجع عثمان
إلى قول فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري حين قالت جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله
أستأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله ولم
ينكر عليها الخروج للاستفتاء فأخذ عثمان بروايتها في إيجاب أن المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل
الزوج ولا تخرج ليلاً وتخرج نهاراً إن لم يكن لها من يقوم بأحوالها وكان علي عليه السلام يحلف الراوي
وقبل رواية أبي بكر من غير حلف وعمل المقداد برواية [illegible] ورجوع الجماعة إلى قول عائشة في الغسل عند
التقاء الختانين وفي الربا إلى خبر أبي سعيد وقال ابن عمر كنا نخابر أربعين سنة فلا نرى بذلك بأساً حتى روى
لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة وقال أنس كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن
كعب شراباً إذ أتانا آت فقال حرمت الخمر فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها
فقمت فكسرتها وعمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد وقيل لابن عباس أن فلاناً يزعم أن
موسى صاحب الخضر ليس موسى بني إسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى صاحب الخضر هو

موسى بني إسرائيل وباع معاوية شيئاً من أواني الذهب والفضة بأكثر من وزنه فقال أبو الدرداء
سمعت النبي عليه السلام نهى عنه فقال معاوية لا أرى به بأساً فقال أبو الدرداء من يعذرني من
معاوية أخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رأيه لا أساكنك بأرض أبداً والأخبار في ذلك أكثر
وإن لم يكن كل واحد منها متواتراً لكن القدر المشترك بينها وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر وإذا ثبت
أنهم عملوا على وفق هذه الأخبار كان العمل مستنداً إليها وإلا لوجب نقل ما استندوا إليه من خبر
سمعوه عن النبي عليه السلام أو اجتهاد منهم للعادة بأن الجمع العظيم إذا استندوا في عمل إلى شيء
حصل عن تمييز ذلك الدليل سمعوه أو استنبطوه أظهروه واستبشروا بالظفر به وتبجحوا من
ذهابهم عنه ولأن علمهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم إليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم إظهار المستند
حذراً من التلبيس ولأن أبا بكر طلب من المغيرة شاهداً معه في إرث الجدة وهو يدل على أنه كان يرى الحكم
بروايتهما وقال عمر في الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره وغير ذلك فإن قيل نمنع عمل بعض
الصحابة على وفق الخبر ودعوى الضرورة ممنوعة كما ادعى المرتضى الضرورة في خلافه أسنده إلى الأشعري
طريقنا والإمامية وكل من خالفه في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المعتزلة فيما
ادعوا فيه الضرورة مع اختلاطهم بأهل الأخبار وبحثهم على استقصاء العلم بأدلة الظن ولا يمكنكم
المعارضة بالمثل والاستدلال الصحيح لأن الروايات التي ذكرتموها لو بلغت المائة والمائتين فهي عن
بلوغ حد التواتر فلا تفيد العلم ثم رجع الكلام إلى إثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة الروايات
لكن نمنع العمل بتلك الأخبار لجواز أن يعملوا بما ذكروه من الأدلة ووجوب ذكر المستند وإن كان ظاهراً
لكن القطع بوجوبه ممنوع والمسألة قطعية فلا يبنى على الظن سلمنا لكن نمنع عدم الإنكار فإن
النبي عليه السلام لو توقف عن خبر ذي اليدين إلى أن شهد أبو بكر وعمر ورد أبو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة
إلى أن أجاب محمد بن مسلمة ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من إذن رسول الله صلى الله عليه وآله في
رد الحكم بن أبي العاص حتى طالباه بمن يشهد معه به ورد عمر خبر أبي موسى الأشعري حتى شهد أبو
سعيد الخدري ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد علي عليه السلام خبر أبي سنان الأشجعي وطلب تحليف
الرواة وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله وسمع عمر [illegible] من الرواة سلمنا
لكن السكوت إنما يدل على الإجماع لو دل على الرضا وهو ممنوع سلمنا لكن الإجماع ليس على قبول كل
الأخبار بل على البعض ولا يلزم التعميم لاحتمال أن يكون المقبول نوعاً منها كما رد الباقي ولما
لم يفصل ذلك النوع المجمع على قبوله لم يعرف فلا نوع إلا ويحتمل أن يكون هو المجمع عليه أو لا فيجب
التوقف في الكل سلمنا لكن لا يلزم من جواز العمل به للصحابة جوازه لنا والفرق أن الصحابة

شاهدوا الرسول عليه السلام وعرفوا مجاري كلامه ومناهج أموره وإشاراته وعرفوا أحوال الرواة
العدالة وعدمها وما يوجب العدالة من الأفعال وينافيها فيكون ظنهم بصدق الراوي أقوى من ظن من لم
يشاهد النبي عليه السلام ولا عرف أحوال الرواة إلا بالروايات المتباينة والوسائط الكثيرة ولا يلزم من
الإجماع على قبوله عند الظن القوي الإجماع على قبوله عند الظن الضعيف لا يقال كل من قال بقبول
نوع قال بقبول الجميع لأنا نقول هذه الحجة تنفع في زمن التابعين وقد تقدم في باب الإجماع تعذر
العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب النقل المتواتر حصل بحضور أبي بكر مع
الأنصار يوم السقيفة وتمسكه بقوله عليه السلام الأئمة من قريش ولم ينكر عليه أحد وقول المرتضى أن النظام
والمعتزلة والقاساني والإمامية ينكرون العلم والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل قال إجماع الصحابة
ليس بحجة وكذا أتباع شيوخ المعتزلة وأما الإمامية فالأخباريون منهم مع أنهم من قديم الزمان ما كانت
الأئمة لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام والأصوليون
منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت
لهم منعتهم من اعتقاد الضرورة والعمل بتلك الأخبار طاعة للضرورة القاضية بأن الجمع العظيم إذا
اشتبه عليهم أمر من الأمور ثم إنهم عند سماع شيء توهموا أنه هو الدليل ثم ذكروا شيئاً آخر هو الدليل حقيقة
فإنه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ودفع ذلك الوهم الباطل وقوله إن الصحابة ردوا خبر
الواحد قلنا الذي نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق قبول الخبر مع شرائطه المخصوصة ورده
لا معها ولأن الروايات التي ذكرتموها لا تقتضي قبول خبر الاثنين والثلاثة وهو المطلوب لأنه
لم يخرج بذلك عن الآحاد العاشر الإجماع على قبول الخبر الذي لا نعلم صحته في الفتوى والشهادة
فكذا في الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة بل الرواية أولى بالقبول
من الفتوى لأن الفتوى إنما يجوز إذا سمع المفتي الدليل الدال على الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو
دقيق يغلط فيه الأكثر والرواية يحتاج إلى السماع فيجري مجرى الفتوى فهي أولى بالقبول لا يقال إنه
قياس ولا يفيد اليقين ثم الفرق أن العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعاً عاماً في
حق الكل والشهادة والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ في حق الواحد
تجويزه في حق الكل ولأن العمل بالفتوى ضروري إذ لا يمكن تكليف كل أحد بتحصيل رتبة الاجتهاد
وكذا الشهادة ضرورية في الشرع لتمييز الحق عن الباطل أما العمل بخبر الواحد فغير ضروري للرجوع
إلى البراءة الأصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز
العمل به عند عدمها لأنا نقول نعم هو قياس ظني والفرق الأول ملغى بشرعية أهل الفتوى فإنه

أمر الكل الخلق باتباع الظن والثاني ضعيف إذ لا ضرورة في الرجوع إلى الشهادة والفتوى لإمكان الرجوع
إلى البراءة الأصلية الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لأن العدل إذا أخبر بأن
الرسول عليه السلام أمر بفعل حصل ظن بالأمر ومخالفة الأمر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق
العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون ودفعه واجب بالضرورة فيجب العمل به لأنه لا يمكن
العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما الثاني عشر احتجاج أبي الحسين وجماعة من
المعتزلة أن العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا
وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جمل معلوم بالعقل وبيانه أنه قد
علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فإذا ظننا صدق من أخبرنا أن المضرة إن شربنا دواء
معيناً أو لا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار
وبيان أن العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجوداً وعدماً وهو بعينه موجود في خبر الواحد في
الشرعيات فيوجب العمل به وذلك لأنا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي عليه السلام فيما يخبر به من تحصيل مصالحنا
ودفع المضار عنا فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي عليه السلام قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه
مصلحة وخلافه مضر فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به واعترض أبو الحسين نفسه
بأنه وجب قبول الخبر في العقليات لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إليه لو قبلناه بل يغلب على الظن
وصولها إذا لم نقبله وليس كذلك الشرعيات لأنه لا يغلب على ظننا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر
الواحد بل لا نأمن أن نؤاخذ بالتعبد لنا إذا قبلنا خبر الواحد وأجاب بأن كلامنا في خبر مظنون الصدق
لدينه وأمانته وخبر من هذه سبيله في الشرعيات تساوي خبره في العقليات لأنه وارد بتفصيل الانقياد
للنبي عليه السلام وذلك يقتضي أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا إن لم نقبل خبره ويؤمننا من مؤاخذة
المتعبد إذا قبلناه واعترض قاضي القضاة على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في
العقليات والمعاملات فإن المعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصلحة فإذا لم نأمن كذب
المخبر لم نأمن أن نكون فعلنا ما أخبر به مفسدة وأجاب أبو الحسين بأن قوله المعاملات مبنية على
غالب الظن هو الحكم الذي ظننا عليه وقياسه خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي أن يعترض
بذلك لأنا نكون قد فرقنا بين المسألتين بنفس الحكم والمصالح وإن كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع
هما المعتبران في العقليات والمعاملات لأنا إنما نتحرى بما نفعله نحو المنافع والخلاص من المضار كما
أنا نتعبد بالشرائع بتحصيل المصالح ولأجلها وحينئذ فإذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام
العلم مع تجويز كذب المخبر فكذا غالب الظن ~~في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر~~

بصدق المخبر في الشرعيات ولو جاز ان يقبل خبر الواحد في العقليات لجواز كذب المخبر فيلحقنا المضرة في
اتباعه على ان قوله لا نامن ان يكون المخبر كاذبا فيكون باتباعه ولعلنا للمضرة يقتضي المنع من ورود التعبد
بقبول خبره لان فعلنا ما لا يومن كونه مفسدة قبيح واعترض ايضا قاضي القضاة بان العمل على غالب الظن في دفع
المضار في الدنيا هو الاصل للعمل على العلم بدفع المضار لان امور الدنيا المستقبلة غير معلومة وانما هي مظنونة
ولا يمكن ان يقال امور الدين المظنونة هي الاصل لامور الدين المعلومة قال ابو الحسين انه فرق لا يوثر في وجه
الجمع الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشتبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليها ان يشتبها
في كل وجه بل لا يمتنع ان يجب العمل عليها فيكون العمل على الظن في الدنيا اصلا للعمل على العلم في امور الدنيا
وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل على العلم في امور الدين اصلا بنفسه ~~ الثالث عشر صدق
الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط
واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان
مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة
ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من افادته الوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان
براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي افادة الظن على صدقه مخالفة البراءة الاصلية
بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد
العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص ~~ الرابع عشر اذا وقعت واقعة
ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان
الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو
الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة
مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي بان حكم الله
تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدرك شرعي فانه استفاد مدرك الشرع بعد ورود
الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فانا المعتزلة منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي فلا يكون
من ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك
الحكم وان مدركه شرعي ينقل على التناقض في الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملة الاباحة
وله مدرك شرعي من جملة البراءة الاصلية ~~ الخامس عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقيق بعثة
الرسول عليه السلام الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا ولقوله تعالى لتبين للناس فالمقدم مثله

بيان الشرطية انه لا طريق الى معرفة اهل العصر الا المشافهة او الرسل والمشافهة متعذرة في حق
الجميع والرسالة اما بالتواتر او الآحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن خبر الواحد
مقبولا لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلايق اعترض بانه انما يمتنع ذلك ان لو كان التبليغ
الى كل من في عصره واجبا وان كل من في عصره مكلف بما بعث به وليس كذلك بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من
يقدر على الابلاغ اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذا كل واحد من الامة انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علمه
واما مع عدم علمه به فلا ولهذا فان الموجودين في البلاد البعيدة والجزاير المنقطعة ولا سبيل الى اعلامهم
لم يكن النبي عليه السلام مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان مكلفا بما ارسل به وليس بجيد لان بعثته عليه السلم
عامة بالنسبة الى كل المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلم بعثت الى الاسود والاحمر
والثبوت المقتضي وهو وجود اللطف المستند الى البعثة في حقهم وغير ذلك من الادلة لخبر الواحد طريق الى
اثبات الحكم الحكم في الفروع والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول ~~ احتج المخالف بوجوه
آ قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون وغير ذلك من الآيات الدالة على منع اتباع الظن والعمل به والذم الصاير اليه ب لو جاز
ان يقول الله تعالى حيثما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره جاز ان يقول مهما غلب على ظنكم صدق
المدعي للرسالة فاقبلوا شريعته واحكامه لا نا في كلي الصورتين نكون عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله
علينا العمل بالظن او ايجاب العمل علينا ذلك لكن التالي باطل فكذا المقدم ج لو جاز التعبد بخبر
الواحد في الفروع لجاز التعبد به من الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن د الشرعيات مصلحة والخبر
الذي يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصلحة لا يقال يجوز ان تكون المصلحة هي اتباع ذلك
الفعل المظنون لانا نقول كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه
لو جاز ان يكون ظننا بمجرده ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يكون ظننا لمجرد التشهي في ذلك حتى يحسن
من الله تعالى ان يقول المكلف اذا تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم البطلان
واما الثاني فاذا لم يكن وصف المصلحة تابعا لظننا جاز ان يكذب الظن فيكون الاذن في العمل بالظن
اذنا في فعل ما لا يجوز فعله وهو باطل ه الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وخبر الواحد مشكوك
وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز كذبه و العمل بخبر الواحد يفضي الى ترك ما انه
ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر آخر مقابل له ز قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد
ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر والجواب عن آ انا الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل
الاصول لا ذم للكفار الا في مسائل الفروع وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة والامور الدنيوية

فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه لم يجز اتناوله وبه تنتقض الوجوه الباقية
وتمنع الملازمة في ب والاجماع لم فيه مع قيام الفرق اما اولا فلان الرسالة عامة واما ثانيا فلان
دليل الصدق القطعي ممكن وهو ظهور المعجزة بخلاف خبر الواحد وينتقض ج بالفتوى والشهادة
والفرق بان المطلوب في الاصول العلم دون الفروع وتمنع الملازمة في د لاستلزام التكليف على تقدير
استناد الاحكام الى التشهي دون اتباع الظن عند الخبر ولان الاذن في الرجوع قبيح عقلا فيتعين الرجوع
ويمنع الحكم في ه فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم وينتقض بالفتوى والشهادة
والشهادة ويمنع الحكم في و فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك
بظواهر الكتاب العزيز والسنة المتواترة اذ كل دليل عمل يحتمل نسخه وتخصيصه وعن ز ان العمل بالرواية
ليس تقليدا للراوي بل المروي عنه سلمنا لكن انا لم يجز للعالم تقليد مثله لاستوائهما في درجة الا
جتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الآخر ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما
اسنده لمعرفة الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه ~~ الفصل

السادس في شرايط الراوي وفيه مباحث الاول البلوغ

لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم انه ليس كل خبر بمقبول بل له شرايط منها ما يرجع الى الراوي
والى المعنى والراجع الى الراوي منه شرطها امران الاول كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على الكذب
وله آ العقل فلا عبرة برواية المجنون والصبي غير المميز اجماعا ب البلوغ ج الاسلام د العدالة
ه الضبط لا يعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان
كاذبا او غالطا ورد قول الفاسق وربما كان صادقا بل يعني بالقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما
لا تكليف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فقول الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق لا تقبل روايته
فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقه
ولانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي ان لم يكن مميزا
لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل ولم يحصل الثقة باخباره وان كان مميزا عرف انه غير مكلف
وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه لا يقال يقبل قول الصبي في اخباره عن كونه متطهرا حتى
يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به سلمنا لكن صحة صلوة المأموم ليست
موقوفة على صحة صلوة الامام اذا تقرر هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو تحمل
صبيا ووقت التحمل بالغا عند الرواية وضبط ما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه آ
اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما تحملوه وقت

البلوغ او بعده وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظاهر من حال الراوي
وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه جواز الرواية مع الصغر حتى التحمل للبلوغ
جواز القبول ب اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول الرواية
لم يكن فيه فايدة وفيه نظر لجواز ان يكون الفايدة التمرين ج اقدامه على الرواية حال البلوغ
دال على ضبطه للحديث الذي سمعه حال الصغر د الاجماع على قبول شهادته التي تحملها حال
الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ محترز عن الكذب وفيه نظر
للفرق بان شهادته تقبل حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع
ولان الشهادة حق لادمي فيكون تضييقا لئلا يسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم
تقبل في الزنا الا اربع شهود ه المقتضي موجود وهو حصول الظن برواية العدل المأمون الا صلح
للمانعية للضابط القبول ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل ~~ البحث الثاني الاسلام
اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة
في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم حكى قبول شهادة الذمي على مثله اما المخالف من
اهل القبلة كالمجسمة وغيرهم اذا كفرناهم هل تقبل روايتهم ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار
والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت
لنا وجوه آ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر
فاسق فوجب التثبت عند خبره ب قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول
روايته ركون اليه ج الرواية من المناصب الدينية فالمناسب تخليتها لا بالتشبيه بالكافر د الكافر
الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا بجامع الاشتراك في الكفر الذي هو مظنة الكذب ه الكفر
يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجهل بكونه
ليس عذرا لانه ضم الى كفره جهلا آخر اعترض على آ بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص
بالمسلم المقدم على الكبيرة وعلى ب بان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل ومن فرق
السوء بينهما في الكفر ومع ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيها نظر فان الفسق يصدق على الكفر
كالفاسق بالاسلام فاذا جاز اطلاق الكافر على ما لم يمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وزيادة
الكفر لا مدخل لها في العلية والا لم تقبل رواية المسلم الفاسق فيسقط الحكم حصافا الى المشترك ولا يجوز
الالحاق حسن احتجوا بان المقتضي للعمل به قايم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي

ولان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاحتجاجهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته فيتدين في مذهبه والاصل عدمه والا لوقع التعارض بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام ونمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة لوجودها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ان ادعى الاجماع فهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة ن

البحث الثالث في العدالة وهي كيفية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهي شرط في قبول الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم تقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون معلوما او مظنونا فان كان معلوما لم تقبل روايته وبه قال القاضي ابو بكر وقال الشافعي يقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية غاية ما في الباب انه جهل فسقه وجهل فسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما معا اولى احتج الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به وليس بجيد لان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق والصبي بل لا بد من ضابط معتبر في نظر الشرع وهو المستند في قول العدل لا يقال اذا علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على جرأته على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم لانا نقول انه وان لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان كان مظنونا قبلت روايته اجماعا قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم ن والمخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فانه لا تقبل روايته اجماعا لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا فينتفي الظن بوقوع مخبره ن

البحث الرابع في رواية المجهول اختلف في المجهول حاله هل تقبل روايته اولا فمذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء انه غير مقبول الرواية وهو الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنه بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية الاسلام وسلامة الظاهر عن الفسق لنا وجوه آ الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه فيمن عرفنا عدالته لقوة الظن هناك فيبقى المجهول على الاصل ب عدم الفسق شرط جواز قبول الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا دل على المنع من قبول رواية الفاسق فيجب ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا لجواز الرواية لان الجهل

بالشرط يوجب الجهل بالمشروط والمجهول الحال لا نعلم تحقق الشرط فيه فلا نعلم جواز الرواية فيه ج الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان الجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط وبيان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل للمعارض القوي مخالفته لمعارض الضعيف د لما دل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة ه اجماع الصحابة على رد المجهول ورد علي عليه السلام خبر الاشجعي في المرضه(?) وكان عليه السلام يحلف الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر باقي الصحابة هذا الرد فيكون اجماعا و انه مجهول الحال فلا تقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال منعنا(?) ثم نقول سلم في شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق التسوية في الرواية والشهادة واحدة ز اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي عليه السلام وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا تقبل اخباره دفعا للمفسدة الملازمة من فوات الشرط كما اذا لم تظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه وفي الجميع نظر اما آ فلما بينا من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول ولان القوة والضعف تتفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقائع فجاز ان يكون خبر المجهول مفيد ظنا قويا في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها ولا يبقى لوصف الجهالة اثر في ذلك واما ب فان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت فليس المراد الفسق في نفس الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت واما ج فلما مر في ب واما د فلان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها واما ه فيمنع الاجماع ورد علي عليه السلام خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي غير متحرز في امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما و فان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما ز

المشروط في العدالة يعني ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف فان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وجودا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وههنا وجوه اخر آ الاصل عدم قبول قوله الا بدليل ولا دليل عليه ب شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه ج ظهر من حاله عليه السلام طلب العدالة والصدق والثقة فيمن كان ينفذه الى الاعمال واداء الرسالة احتج المخالف بوجوه آ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت ب قبل الصحابة قول العبيد والنسوان لما عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق ج قبل رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم د نقبل قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وكونه مقبلا في الاعمى ه لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه وطول مدته في الاسلام اولى بالقبول و قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهرة والجواب عن آ ان الموجب التثبت عند وجود الفسق وحينئذ فيجب ان يتوقف في خبر المجهول حتى يعرف انه هل هو فاسق او لا وعن ب بمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي عليه السلام خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس وعن ج بمنع ان النبي عليه السلام لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام سلمنا لكنه نظرا فانه في ابتداء الاسلام وهو عدل لسقوط العقاب عنه بالكفر السابق على اسلامه وعدم تجدد ذنب حينئذ وعن د لا نسلم ان قبول قوله في هذه الاشياء يستلزم قبول قوله في الرواية وعن ه انه حال اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء الاسلام شديد الحرص في امتثال اوامره واجتناب نواهيه وعن و انه ليس للعموم لاستثناء الفاسق والصبي و[illegible] حتى يحتاج الى التمييز ولانه اخبار [illegible] فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس ن

البحث الخامس في طرق معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية **النظر الاول الاختبار** ن بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث تظهر له احواله ويطلع على سريرته لعدم تكرر المعاشرة حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه وازع من الكذب والاقدام على المعصية لا يقال اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فالمرجع الى حاصل الامارات الدالة على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل بها الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا احتيج في الشهادة الى اثنين دون الواحد ومع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن المعدل بعدمه والا ان غرباف(?)

في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين اكثر من عددهم ولم اذا عرف هذا فنقول لا يشترط في العدالة اجتناب جميع المعاصي حتى الصغائر بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات اما الكبائر فقد روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في البيت الحرام وروى عن علي صلى الله عليه وآله وزاد على ذلك اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن الصدق ن

النظر الثاني التزكية ولها مراتب اربع اعلاها الحكم بشهادته ب ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشرائط العدالة كفى ج ان يروي عنه والحق انه لا يكفي تعديلا الا اذا عرف اما بصريح قوله او بعادته انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فحينئذ يكون روايته عنه تعديلا له والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل واحد ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا ولا يكون ذلك غشا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ولعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية د العمل بروايته فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل والا كان تعديلا اذ عرفنا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم اذا لم يعلم فسقه ولا يشترط العدالة والمرتبة الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا فيما اذا اطلق التعديل واهمل السبب وهو البعض وبعضهم من ذكر السبب للاختلاف فيه والاعتبار الاول واختلفوا في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم ن

البحث السادس في احكام التزكية والجرح وهي اربعة الاول اختلف الناس في انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما ولا يكفي الاطلاق للاختلاف في سبب الجرح فقد يجرح بالامر الذي لا يوجب جرحا وفي مطلق التعديل لا يحصل الثقة لما وقع الناس الى الثناء بناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة فلها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال والوجه ان المزكي

والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب منهما الثاني ذهب الاكثر
الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة فيهما لان العدالة التي تثبت بها
الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشروط الشيء لا تزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت
الا باربعة ولنا في الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بتعدد المزكي وقال قوم العدد معتبر في
المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على
الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا يعتبر العدد في قبولهما كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط
فيكون اولى لانا نقول ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون محذورا وقال القاضي ابو بكر
لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي لانها نوع اخبار وهو ممنوع اذ لو فرض ذلك فمن جعلها
ملحقا بالشهادة يلزمه عدم قبول تزكية العبد والمراة في الرواية ومن الحقها بالرواية جوز تزكيتهما
كما نقل عن ابنها المالكي اذا تعارض الجرح والتعديل فقد لا يتنافيان بان يطلق المعدل
التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح لم يطلع عليه المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم
يطلع عليه المعدل ولا ينافيه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع تعيين ... معرفته كما
لو اسند الجرح الى انه قتل فلانا في يوم كذا فيقول المعدل اني رايته بعد ذلك حيا وهنا
يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات ولا يقدم
المعدل اذا زاد على عدد الجارح ... فيهما لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح
على ما لم يطلع عليه المعدل فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشاهد
ليس جرحا ولا مدحا في الرواية لان الرواية والشهادة ... العمل بالظن والاسلام
والعدالة وتختص الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء
العداوة فان للعدو ان يروي وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند اخرين ولا ينفي ان يروي
وقد لا تقبل شهادتها او الاعمى لا تقبل شهادته فيما اشترط فيه البصر مطلقا عند قوم وتقبل روايته
فان الصحابة رووا عن زوجات النبي عليه السلام مع انهم في حجر كالعدم وترك العمل بروايته ليس جرحا ايضا
لجواز تعارض ... والحد في شهادة الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لانه لم يات بالقذف صريحا وانما جاء
ذلك في الشهادة ولا يحصل الجرح بمسائل الاجتهاد لان كل واحد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وان كان
مخطئا عند الاخر في الحكم لا في التكليف ولا بالتدليس كقول من لم يعاصر النبي عليه السلام وكمن روى عن معاصر
ولم يلقه ... حدثنا فلان ... وشبهه ... لا يبس
بكذب بل من المعاريض

البحث السابع في الضبط

وهو من اعظم الشرائط في الرواية

فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن النبي عليه السلام ويسهو عن الواسطة
او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن اخر فيجب ان يكون بحيث لا يتبع له كذب على سبيل الخطأ بان يكون
ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه مرة
بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو قصد على ضبط قصار الاحاديث
دون مطولاتها اخذ فيما عرف ضبطه فيه دون غيره والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم
الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا
انه يشذ عنه لعارض السهو لا يقال لم لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم شذ عنه
لم يروه مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب والخطأ لا من سهوه فجاز ان يتوهم فيما لم
يضبطه انه قد ضبطه وفيما شذ عنه انه لم يسه وان كان عدلا لا يقال انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة
روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره ولان
الخبر دليل والاصل فيه الصحة وتساوي الضبط والاختلال والذكر والنسيان غايته انه يوجب الشك في الصحة
وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم يشك بعد ذلك في الحدث بانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا
نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال
الضبط الذي لا يعرض لمقلل الرواية والخبر انما يكون دليلا اذا حصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه
ما دام لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا
لا لامر خارج عنه وتيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطارئ فيرجح طرف الطهارة
فلا يتبع معه الشك ... الدوام حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة

البحث الثامن في مسوغات الرواية

للامور التي بسببها يجوز للراوي
رواية الخبر لها احوال اعلاها ان يعلم انه قرأه على شيخه وحده ويذكر الفاظ قراءته ووقت القراءة
وهذا لا اشتباه في انه يجوز له روايته والاخذ به الثاني ان يعلم انه قرأ جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يذكر
الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته ايضا لانه عالم في الحال انه سمعه الثالث ان يعلم انه لم يسمع
ذلك ولا ظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يروي لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان
او شاك الرابع ان لا يتذكر سماعه ولا قراءته لما فيه لكنه يظن ذلك لما يرى من خطه فقال الشافعي يجوز له
الرواية وبه قال ابو يوسف ومحمد للاجماع فان الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله صلى الله عليه وآله
نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال ان راويا روى ذلك الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب

الى رسول الله صلى الله عليه وآله فجاز مثله في سائر الرواة ولان الظن ها هنا حاصل والعمل بالظن واجب
وقال ابو حنيفة لا يجوز لانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب

الفصل السابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك وفيه مباحث الاول العدد

ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية الواحد العدل عنده الا اذا عضده ظاهر
او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم وتقبل رواية العدلين مطلقا وحكى القاضي عبد الجبار
انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان خبر
الواحد العدل يفيد ظن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان الصحابة عملوا عليه عمل علي عليه السلام
على خبر المقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل الصحابة
على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكر احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتقدوا بالاجتهاد
لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا
وكانوا لا يمرون بالمخابرة ما سافهوا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي عليه السلام عنها احتج الخصم بوجوه الاول
لم يقبل عليه السلام خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر بت اعتبرت الصحابة العدد حيث رد ابو بكر وعمر
خبر عثمان في رد الحكم بن ابي العاص لم يقبل ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر
على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ج لا يقبل في الشهادة الواحد فكذا الرواية
بل هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا خاصا فاذا لم يقبل الواحد في الثاني ففي
الاول اولى د الدليل ينفي العمل بالظن وهو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل
به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع في الشهادة فيبقى خبر الواحد على اصل المنع اذ ليس هو في
معناه لضعف الظن فيه والجواب عن آ انه انما توقف لانه دل على اعتبار ... ابو بكر
وعمر ودون الناس لقيام التهمة هنا حيث اختص بخبر من بين جماعة عظيمة بخلاف الرواية
وفي الاول نظر لان المحققين من علمائنا يمنعون هذه الرواية ومع ذلك فلا يلزم ما قالوه لجواز ان
يكون شهادة الثاني اتفاقية وعن ب ان اعتبارهم العدد هنا مع انا بينا قبولهم خبر الواحد انما
كان لحصول التهمة لان قبول الواحد يدل على ان العدد ليس شرطا وعن ج انه منقوض بالامور المعتبرة
في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها وعن د ان الله تعالى امر بالعمل بخبر
الواحد فيكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن

البحث الثاني في عدم تكذيب الاصل

ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم
يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية عن احمد والوجه الثاني

قبول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بفساده لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا
بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب لا بعينه فلا يقدح في عدالتهما وان لم يجزم بالفساد
قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني اني ما رويته او الاغلب على ظني اني رويته او يشك في الامرين على
السواء او لا يقول شيئا من ذلك عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل واشتهر
للاصل حيوته ولان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي قضى باليمين مع
الشاهد ثم نسيه سهيل وقال ربيعة لا ادري فكان سهيل يقول حدثني ربيعة عني واعرض عن التسليم وليس فيه وجوب
العمل وان لم يكن الفرع جازما بل يقول الظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد ولو قال
قال الظن اني ما رويته تعارض الظن بمثله والاصل العدم وان شك الاصل او سكت او نطق انه رواه فالاقرب
القبول لان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض والضابط ان القولين ان تعادلا او
يرجح قول الاصل وجب الرد والا القبول احتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا
سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو
عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا استشهد شاهدان به ونسيه والجواب عن آ ما تقدم وعن ب ان الشهادة اضيق
وعن ج بالتزامه وهو قول مالك واحد وابي يوسف وانما يلزم الشافعي

البحث الثالث في انه لا يشترط فقه الراوي ولا بعقل روايته ولا معرفته نسبه

ذهب اكثر المحققين
الى انه لا يشترط كون الراوي فقيها سواء وافقت روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا تقبل الا من الفقيه اذا
خالفت روايته القياس لنا وجوه آ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين عند مجيء الفاسق فينتفي
وجوب التثبت عن غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يدخله العموم ب
قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وفيه نظر
اذ لا يدل على وجوب القبول مما خالف القياس ج خبر الواحد يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل
بالظن واجب احتج الخصم بوجهين آ الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان
روايته اوثق ب الاصل ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا
ولم يجز التمسك باحدهما ولانه على تقدير صدق الراوي لا يلزم القطع بكون الخبر حجة فانه لو جرى حديث ميافق
عند الرسول عليه السلام فاذا اخبار المنافق فقال عليه السلام اقتلوا الرجل فهم العهد والعاقل الاستغراق
والجواب عن آ بامر وجوب العمل بخبر الواحد وعن ب انه التعارض لو سلم صحة الخبر والتمييز بين العهد
والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل من يميز وفطنة فرق بينهما ولان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في كل خبر
وان وافق القياس بل وفي المتواتر ولا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا بمعنى الخبر فان الحجة في لفظ الرسول

والا عجمي والعامي يمكنهما نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن ولا تشترط الذكورة فان الصحابة ردوا
عن عائشة وغيرها من النساء ولا الحرية فان العبد تقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية
ولا البصر فقد قبل الصحابة رواية الاعمى ولا خلاف في ذلك كله ولا تعتبر كثرة روايته فقد تقبل رواية من لم
يرو سوى خبر واحد ولو اكثر الرواية مع عدم مخالطة العلماء باهل الحديث وامكن تحصيل ذلك القدر في مثل
زمانه قبلت رواياته والا فلا في الجميع لتوجه التهمة واذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث الرسول
عليه السلم لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول عليه السلم فان نقل فيما لا
فيه الكذب واحترز عليه لم تقبل روايته لفسقه والا قبلت على خلاف لا فادة الظن مع عدم المعارض ولا
يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته عملا بالمقتضي
السالم عن معارضة الفسق ولو كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه ولو كان مترددا بينهما وهو
باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد ۞

البحث الرابع في حكم الخبر مع المعارض

اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي او ظني فالاول يقتضي ترك العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه
والمعارض اما بان ينفي ما اثبته الاخر كان يأمر بقتل زيد في وقت ومكان معينين على وجه معين وينهى عن
ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت او بان يثبت احدهما ضد ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته بان يوجب
علينا صلوة في مكان معين ووقت معين ويوجب الثاني صلوة اخرى في ذلك الوقت في غير المكان ثم المعارض
القطعي ان كان عقليا وقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه تاولناه ولم يحكم برده وان لم يقبل التاويل
على اي وجه كان حكم بفساده لعدم تطرق التكذيب في العقلي القطعي واحتماله في الراوي اما سهوا او
عمدا اذ التقدير انه غير محتمل للنقيض في دلالته فلو لم يحتمله في متنه وقع الكذب في كلام الشارع وهو محال
وان كان سمعيا وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فهو ممتنع عقلا لان الرسول الله تعالى امرنا بالعمل
بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فاذا ورد ذلك فاعملوا بالخبر لا بالادلة القطعية
لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل فحينئذ ان قبل احدهما التاويل اولناه والا عملنا بالقطعي للاجماع على ان
الدليلين اذا تنافيا واختص احدهما بمزيد قوة وجب العمل به وهذه الادلة الثلثة لما ساوت خبر الواحد في الدلالة
واختصت بقوة في متنها وهي كونها قطعية فيه وجب تقديمها على خبر الواحد فان كان خبرا مثله وجب الترجيح بالوجوه
الاتية في باب التراجيح وان كان قياسا فسيأتي ۞

البحث الخامس في الخبر المعارض بالقياس

اعلم ان اكثر علمائنا وجماعة غيرهم منعوا من العمل بالقياس مطلقا وهؤلاء لا نزاع معهم لوجوب العمل بالخبر وان
عارضه القياس لانه لا يصلح للمانعية وعند جماعة من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس اذا نص على علته وعند
آخرين العمل به مطلقا والنزاع بين هؤلاء لكن نقول خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان امكن تخصيص احدهما

بالاخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس فعند من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن منع كان حكم الخبر
المخصص للقياس كالمنافي له وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه ما ولا اقتضى احدهما تخصيص الاخر منافيا بالكلية
وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فاصول ذلك القياس ان ثبت بذلك الخبر قدم الخبر اجماعا
وان كان قد ثبت بغيره فالقياس يستدعي ثبوت حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع
فان كان كل من الثلثة قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد الظن ومفيد القطع
مقدم على مفيد الظن وان كان كل من الثلثة ظنيا قدم الخبر لان الظن اذا قل كان اولى بالاعتبار وان كان البعض
قطعيا والبعض ظنيا فقد اختلفوا فقال الشافعي واحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء تقدم خبر الواحد على
القياس وقال اصحاب مالك يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما
يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة الجامعة ان كانت منصوصة بنص قاطع
قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن مقطوعا به ولا
حكمها في الاصل مقطوعا به قدم الخبر لاستواء النصين في الظن واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم من
غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فان دلالته على الحكم بواسطة وان كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع اجتهاد
وان كانت مستنبطة فحكم الاصل ان ثبت بخبر يعين العمل بالخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف بين الناس
واختياره انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم متن الخبر ان كان قطعيا فعلة الاصل ان كانت
منصوصة وساوى دليلها الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة وان كان مرجوحا فكذلك وان كان
راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالوقف وان كانت مستنبطة فالخبر
مقدم بوجوه الاول انه لما بعث الرسول معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال اجتهد واخر العمل بالقياس عن السنة والنبي عليه السلم اقره على ذلك وفيه نظر
لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفرع من الاصل واخراج الجزئيات تحت العمومات لا القياس او يحمل السنة على
المتواتر او ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الثاني الاجماع على تقديم الخبر قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا
وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا الثالث ان احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على
عدالة الراوي ودلالة لفظه على الحكم وكونه حجة معمولا بها والقياس يحتاج ان كان اصله خبر واحد وان كان
دليلا قطعيا افتقر الى الاجتهاد في امكان تعليل حكم الاصل والى استنباط وصف صالح للتعليل والى نفي المعارض
في الاصل والى وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع والى النظر في كونه حجة وهذه سنة فالخبر اولى اعترض
باستعمال خبر معاذ بما اذا كانت العلة مقطوعا بها وبوجودها في الفرع والاجماع ممنوع فان ابن عباس خالف
ابا هريرة في قوله صلى الله عليه اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لما خالف القياس وردوا

ايضا خبره في الوضوء مما مسته النار بالقياس وقال الشافعي ما بال الحمام ومفاسد الخبر اكثر لتطرق كذب
الراوي وكفره وفسقه وخطائه وتطرق الاجمال في المتن والتجوز والاضمار والنسخ وهي منتفية في الاكثر
في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فترك خبر الواحد به اولى لان الظن
المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره
وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته بغيره ولان خبر الواحد يتقدم بالكذاب المخبر لنفسه يخرج عن كونه شرعيا
ولا كذلك القياس والجواب تخصيص خبر معاذ في صورة لمعنى غير موجود في الخبر ليس بتعطيل ولا ابطال
للدليل في غير صورة التخصيص ورد ابن عباس خبر غسل اليد ليس بالقياس بل لعدم امكان الامتثال فيه لانه
قال فكيف يصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما ينصب فيه الماء لاجل الوضوء وافقته عائشة لا يمكن فيه الا
بان يغسل يده من اناء اخر ثم يدخلها في المهراس لانا نقول من اين ان قياس الاصول يقتضي غسل اليد
من ذلك الاناء حتى يكون رده لذلك القياس ورد خبر الوضوء مما مسته النار ليس للقياس بل لما روي انه عليه السلم
كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس بعد معارضة الخبر ومفاسد الخبر ثابتة في اصل القياس اذا
ثبت بخبر الواحد وهو خارج عن صورة النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق الخطأ الى من ظهرت عدالته ابعد من تطرق
الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه ثم احتمال الخطأ في القياس لكونه معاقبا على الكذب والكفر
والفسق بخلاف الخطأ في الاجتهاد فانه غير معاقب عليه بل يثاب عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص
والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها في الكتاب والسنة المتواترة وهو مقدم على القياس
وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا الخبر الواحد ولان تخصيصه للكتاب ليس تعطيلا له بخلاف ما اذا
عارض خبر الواحد من كل وجه فانه يكون معطلا للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح
لان تطرق الخطأ اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد وتكذيب المخبر وان ابطل الخبر الا ان الخبر يترجح لاسناده
الى المعصوم والقياس مستند الى اجتهاد المجتهد ولو قال قصرت في الاجتهاد خرج عن كونه دليلا شرعيا كما
قلتم في الخبر ولان القياس مفتقر الى جنس النص في حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس
ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بجنسه حتى صار متواترا بخلاف القياس فانه لا ينتهي الى
القطعي بانضمام جنسه اليه

البحث السادس في الخبر المعارض لفعله عليه السلم ولفعل الاكثر ۞

اذا روي عن الرسول عليه السلم انه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في
الخبران لم يتناوله ولا بعث التاسي لجواز ان يكون ذلك الحكم مخصوصا به عليه السلم فلا يتنافى العمل في
لعدم اتحاد الموضوع فلا يرد الخبر بذلك فان ثبت التاسي فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص وان
لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل به وان لم يكونا متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح

فعله وتنتفي الخبر وعمل اكثر الامة بخلافه لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون قوله
حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض المنع من قبول الباقي لوجود
المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا يستلزم المخالفة
الباقي اما اذا انفرد الراوي بحال لو رواه فيه فالاقوى عدم قبوله لان تطرق السهو والخطأ الى الجماعة
ابعد من تطرقه الى الواحد وقيل بالوقف لمعارضة هذا بان تطرق السهو الى ما لم يسمعه ابعد من تطرقه الى
ما سمع انه لم يسمع

البحث السابع في عدم وجوب عرضه على الكتاب ۞

اذا ورد خبر واحد لا ينافي الكتاب وتكاملت شروط صحته لم يجب عرضه على الكتاب وبه قال الشافعي لانه
لا استكمل شرائطه الا وهو غير مخالف الكتاب فلا يجب عرضه عليه وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه
لقوله عليه السلم اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان
يقال ان كان النزاع في خبر يخالف الكتاب من كل وجه فهذا يجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه
وامكن الجمع بان يكون مخصصا لعمومه فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا يعمل به لو
لم يحصل منه المخالفة بوجه ما اذا عرفت هذا فلو علم ان الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ فان علم ان خبر الواحد غير
مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب به وان شك في المقارنة وعدمها قال القاضي عبد الجبار يقبل
لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم يسألوا عن المقارنة وعدمها وفيه نظر لامكان
اطلاعهم فيما رفعوه على المقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها والشك
في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة ولا يكفي الشك بل الظن نعم يمكن ان
يقال بتقدير البلاغ يقتضي تكذيب الراوي لوجوب ابلاغ الناسخ للمتواتر وعدد التواتر والاصل عدالته
فيبعد تقديره ۞

البحث الثامن في معارضة عمل الراوي للخبر

اذا كان مذهب الراوي يخالف روايته قال بعض الحنفية الراوي للحديث العام اذا خصصه رجع اليه لانه لما شاهد
الرسول عليه السلم كان اعرف بمقاصده في ذلك كما روي عن ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا
الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وفيه نظر لانه يجوز لا تخصيصه وقال الكرخي ظاهر الخبر
اولى وقال الشافعي ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي
الظاهر رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لتاويله ومذهبه وجه الا انه علم ضرورة قصد
النبي عليه السلم وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر
فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا وبينه الراوي كان بيانه اولى
احتج الشافعي بان المقتضي وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية

لاحتمال رجوعه الى باطنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لانتفاء ظاهره دليله يقتضي رجوعه الى الدليل لانا نقول الدين يمنع من تعمد الخطا الا من سهوه ولا دليل على نفي الغلط هنا فلقيه المجمل اذا حمله الراوي له على احد محامله تعين لان الظاهر من حال النبي عليه السلم انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع وتعريف الاحكام من غير ذكر قرينة حاليه او مقاليه تعين المقصود من الكلام والراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره والوجه عدم التعيين بل يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فمذهب الشافعي والكرخي واكثر العلما الى وجوب الحمل على الظاهر دون تاويل الراوي قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث

البحث التاسع في نسبة المتن الى المعلوم وغيره ما تعم البلوى به

خبر الواحد ان اقتضى علما وكان في الادله القاطعه ما يدل عليه جاز لامكان ان يكون عليه السلم قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل القطعي وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سوا اقتضى علما اولا لانه لما قصر عن افادة العلم مع ورود التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول عليه السلم اوجب العلم به على من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا قبل سوا عمت البلوى به كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين من النوم وخبر المقداد في المذي وغير ذلك ام لا وقالت الحنفيه لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى لنا وجوه آ قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وهو عام فيما تعم به البلوى وغيره وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير ذلك والنصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا ب خبر العدل يفيد الظن فيجب العمل به وفيه نظر لان انفراده فيما تعم به البلوى يقابل ظن صدقه ج رجوع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه وكذا رجوعهم الى اخبار الاحاد في احكام الحيض والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر وقبل الحنفيه الاحاد فيها احتج الخصم بوجوه آ رد ابو بكر خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر موسى في الاستيذان ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا ب ما تعم به البلوى كخبر الذكر ونقض الخارج من السبيلين ما يتكرر في كل وقت لاشتمال البشر فلو كانت الطهارة مما ينتقض به لوجب على النبي عليه السلم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو ينافي شفقته على الخلق ج لما كان القرآن مما تعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن آ انما يجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه الا خبر التواتر لكنهم قبلوا خبر الاثنين وعن ب انه انما يجب لو كان

علما

علما او اوجب العمل به على كل حال اما اذا اوجبه بشرط ان يبلغه فلا وكذا لو كان مكلفا بالعمل بالظن لم يجب البلاغ الى الجميع ولا يستلزم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس لوصول الخبر الواحد الى الجميع ولو وجب ذلك فيما تعم به البلوى وجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم انه كلف العمل به بشرط ان يبلغه قلنا فكذا فيما تعم به البلوى واعلم ان السمعيات اذا استقريناها وجدناها على اقسام اربعة آ القران معلوم ان النبي عليه السلم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه المعجزة الدالة على صدقه ب مباني الاسلام الخمس التي هي اركان الشريعة كالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج وقد اشاعه الرسول عليه السلم اشاعة اشترك في معرفته الخاص والعام ج اصول المعاملات التي ليست ضرورية كاصل البيع والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلما وقامت بها الحجة القاطعة اما بالتواتر او بنقل الاحاد في مشهد عظيم مع سكوتهم لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرضهم قبول قول العلماء فيه د تفاصيل هذه الاصول كالمفسد للصلوة وغيرها ونقض الطهارة وما يجب فيه الزكاة وشرائط الصوم والحج وبيان افعال الحج فمنه ما نقل بالاحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر

البحث العاشر في المرسل

اختلف الناس في الخبر المرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق الرسول عليه السلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وهو قول محمد بن خالد البرقي من الامامية وقال الشافعي لا يقبل الا على احد شرايط آ ان يكون الذي ارسله مرة اسنده اخرى فيقبل مرسله ب ان يرسله هو ويسنده غيره وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده ج ان يرسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر د ان يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء ه ان يعلم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرايط ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت بثبوتها بالمتصل اعترضه الحنفية بان قوله يقبل مرسل الراوي اذا كان قد اسنده مرة مع بعد لانه اذا اسنده قبل من حيث الاسناد ولا تاثير لارساله وقوله يقبل المرسل اذا اسنده غيره باطل لان ما ليس بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان مانع كونه حجة عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع وهو احتمال عدالة الواسطة بخلاف الشاهد الواحد فان مانع قبول شهادة الوحدة فاذا انضم اليه شاهد اخر زال المانع اجيب بان غرض الشافعي شي واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن صدق الخبر فاذا انضمت هذه الاشياء اليه حصل له بعض القوة فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولقوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر وقال عيسى بن ابان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون من عدا هؤلاء الى ان قال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء

فقد وافقوا الشافعي والوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية لنا وجوه آ عدالة الاصل مجهولة فلا يقبل روايته كالاول ولان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم توجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه او عدله لم يبعد الا بجواز ان يخفى عنه فلا يعرفه فسقه الذي لم يطلع عليه العدل ب ان اثبات الشريعة بالرواية امر عظيم والشرع عام في حق كل المكلفين من غير تخصيص ذوي المكر والمضرر على حلال الرسل بترك العمل به فيما اذا علم عدالة الراوي فبقي في الباقي على الاصل فان قيل لا نزاع في جواز ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل اشد ج لا تروى الفرع مع عدم الظن لا يشتغل ان يخبر عن الرسول عليه السلم الادلة الاخبار عن ذلك ولسلوكه ذلك الا مع علمه او ظنه بانه قول النبي عليه السلم اذ لو استوى الطرفان حرم الاخبار وانما يحصل العلم والظن بانه قول عليه السلم لو علم او ظن عدالة الراوي ولان الفرع مع عدالته لا يسوغ له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه علم سمع او هو ذلك او ظنه وهذا يقتضي ظهور عدالة الاصل توجب قبول روايته والجواب لا نسلم ان العدل لا يروي الا عن العدل وقد عرفنا ولا منافاة بين عدالته وروايته عن غير العدل وسكوت روايته عنه ما حكينا ولا يخرج انه الطريقين الا مع متصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه مستند الى الرسول والجزم بالشي مع تجويز نقيضه كذب وهو يقدح في عدالته فلا بد من صرفه الى غير ظاهره وهو ان المراد اني اظن انه قال رسول الله او اني سمعت ان يكون المراد سمعت ان قال الرسول ولانه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل اذ قوله ذلك وان كان قد سمعه من كاذب فيجب ان يكون روايته تقتضي ايجاب شي على الغير الا بعد عدالة الاصل فلو تعين كونه عدلا بان نفس الرواية توجب على الغير لزم الدور ثم ينتقض بما ذكرناه من شاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فانه ما دام لم يذكره لا يجوز له ان يحمل الاول له الا اذا شهد الاصل وانه لا يوجب على غيره شيئا الا اذا علم ما تم هنا مع انه لا يقبل شهادته لا يقال الفرق ان الشهادة تتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون تخصيص فبقي التهمة هنا لا هناك فجاز ان يؤكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية كالعدد ولان شهود الاصل لو رجعوا ضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم باعيانهم لانا نقول الشهادة وان رجحت على الخبر لكن الخبر قد ترجح من وجه اخر وهو انه يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة فيجب الاحتياط اكثر لما في الحق على كل واحد والاعتذار بالرجوع ملغى بالاموات من شهود الاصل فقد يمكن تضمينه حال غيبة الراوي اكثر الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فما ظنك بمجهول العين والصفة كان اولى بان لا

يقبل خبره ج من يشترط في قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط د لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان نعمل في عصرنا بقول القائل قال رسول الله كذا وهو ممتنع لان الظن بقوله بنقل الرواة واما تواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في التواتر فضلا في الاحاد او ب اعترض على آ بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على ج وعلى د بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فتعيينه ليبحث العارف عنه ولا يلزم هذه الفائدة مع الارسال ولا مع التعيين لكون نظر المجتهد في البحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي وعلى ه منع الملازمة فان المرسل للخبر في زماننا اذا كان عدلا ولم يكذبه احد قبل وعلى و ان التواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر فان المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو الخبر المختص به ولا شك في جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامة والعامية في المعين حاصل مع الارسال اذ ما به التحفظ العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والفرع والضعف لا اثر لها في العمل لعدم الضابط احتج الخصم بوجوه آ عموم قوله تعالى فلولا نفر وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فادام لم يحل الفاسق وجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب قبوله ب الاجماع على قبول المرسل فان البراء بن عازب قال ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله سمعناه منه الا انا لا نكذب وقال ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله من اصبح جنبا فلا صوم له وقال انا ما قلته ورب الكعبة ولكن محمد قاله ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله لا ربوا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروى ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به الفضل اخوه وقبلوا روايته مع كثرتها وروى ابن عمر عن الرسول عليه السلم ... وروى ابن عمر ان النبي عليه السلم قال من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وكذا اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما وروى الحسن البصري حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على انهم يقبلون المراسيل ج لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا ولانه اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يسأل هل رواه له احد عنه اولا وكانت تسقط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص د الثقة اذا قال قال رسول الله كذا كان الظاهر انه لا يخبر بذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي عليه السلم قاله لانه لو ظن او شك ان النبي عليه السلم لم يقله لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامع وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره والجواب عن آ ان العمومات خصت في الشهادة فكذا في الرواية والجامع الاحتياط وعن ب منع الاجماع وقول البعض ليس حجة وعدم الانكار انما كان لان المسألة اجتهادية والصحابي الذي رأى النبي صلى الله عليه وآله اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كان

الظاهر منه الاسناد موجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي ثم انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا
وليس قبوله من اجوي المجالس دليلا على العمل بالمرسل وعن ح ان المقتضى للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي
قال فلان عن فلان مع طول صحبته كان امارة على انه سمعه منه ومن لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه وعن ك المنع من
كونه تعديلا لما عرفت ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لقدح فيه او توقف والراوي ساكت عن الجرح والتعديل
فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا والا كان السكوت عن التعديل جرحا ويمنع عدم الجزم بالرواية عن الرسول
يجوز كذب الاصل سلمنا لكن يمنع الجزم بان الراوي لا ان يقول قال الرسول وليس حمل قوله على اعلم او اظن ان الرسول
قال اولى من حمله على اني سمعت سلمنا انه تعديل لانه منزل منزلة شهادة العدالة فلو صرح انه سمعه من عدل ثقة لم يلزم
قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن هو شخص نعرفه بعينه ولا نعرفه بنفسه اما ان لا نعرف عينه فلا نقبل الا ربما
لو ذكر لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل اخا عرفت هذا فالحق عندي اذا عرف ان الراوي العدل يصرح حين
او بعادته انه لا يروي الا عن ثقة قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا نقبل نقل نقيبا ... آ اذا ارسل الحديث
واسنده غيره قيل احلا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا مانع من ارسال المرسل لانه يجوز
ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخ نفسه وهو يعلم ثقته في الجملة وكذا اذا ارسله
مرة واسنده هو ايضا اخرى ب اذا الحق الحديث بالنبي عليه السلم واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز ان
يكون الصحابي يرواه عن الرسول ص وذكره نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه احدهما
مرويه عن النبي عليه السلم ونسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه ج لو اوصله بالنبي عليه السلم مرة واوقفه على الصحابي
اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي عليه السلم واذى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا
بالنبي عليه السلم فنسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه اما لو ارسله واوقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد
ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه د من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل
الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه انما لم
يذكر الراوي لضعفه فيتركه والحال هذه خيانة واختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كذا يقبله فقال
الشافعي لا يقبل حديثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت فلانا اما لو قال قال فلان لم يقبل وقال بعض المحدثين
لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهاولا لا يفرقون بين ان يقال حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على السماع
بالحديث ويجعلون الثاني مرددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة ه اذا روي الراوي عن رجل يعرف باسمه
باسم لا يعرف فان علم ان الذي يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر
لا للجرح فيه قيل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن شرط الفحص عن العدالة بعد الاسلام لم يقبله لانه
لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي ان يقبله لان عدالته

البحث الحادي عشر في نقل الحديث بالمعنى

الراوي يقتضي انه لو لا يعرف عدالته لم يذكر اسمه ه
اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي عليه السلم بالمعنى فجوزه الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد
والحسن البصري واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين اشترطوا امورا ثلثة آ ان لا يكون الترجمة قاصرة
عن الاصل في افادة المعنى ب ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان ج ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء
لان الخطاب قد يقع بالمحكم وبالمتشابه لحكمة خفية فلا يجوز تغيرها عن وضعها والمانعون جوزوا ابدال اللفظ بما
هو مرادف له ويساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة
ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهم قطعا لا فيما فهم بنوع من الاستدلال الذي يختلف
فيها الناظرون واتفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ واما الخلاف في العالم العارف بالمحتمل
وغيره والظاهر والاظهر والعام والاعم والوجه الجواز لنا وجوه آ الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في
مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه نظر لانه حكاية حال فلعلهم
عرفوا ان الراوي يقصد نقل المعنى في قصة بانزل عليه ب يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وهو ابدال العربية
بالعجمية فبالعربية اولى ومعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية وفيه نظر
فان السامع للترجمة يعلم ان المسموع ليس كلام النبي عليه السلم بل معناه ج روي عنه عليه السلم انه قال اذا اصبتم
المعنى فلا بأس وفيه نظر اذ المراد نفي البأس في العمل بمقتضى ما دل عليه الحديث لا النقل عنه عليه السلم
د كان ابن مسعود اذا حدث قال قال رسول الله هكذا او نحوه وفيه نظر اذ الفرق واقع بين ما اذا اطلق
او قال هكذا او نحوه فان فيه تصريحا بنقل المعنى ه انا لنطاه ه نعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا
ما نقلوه ولا كرروا عليه بل كما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه بعد مدة متباعدة وذلك يوجب القطع بانهم لم
ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى و ان اللفظ غير مقصود لذاته وانما القصد المعنى واللفظ ادلة فلو استوعبا الله
فرق بين الاثبات لذلك المعنى باي لفظ اتفق احتج المخالف بوجوه آ قوله عليه السلم نضر الله امرأ سمع
مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى
من هو افقه منه واداوه كما سمعه هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه من معناه ان الافقه
قد يستنبط بفضل معرفته من فوايد اللفظ ما لا يتفطن اليه عن الفقيه الذي نقاه ب التجربة دلت على ان المتأخر
قد يستخرج من فوايد الفاظ النبي عليه السلم ما لم يسبق المتقدم اليه فعرفنا ان السامع لا يجب ان يحس بفوايد
اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا فجاز ان يتوهم في اللفظ المبدل انه يساوي الاخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له
ج لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلم بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل لفظ الاصل بطريق
اولى فان تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني والرابع

الراوي عن الثالث وهكذا وذلك يستلزم سقوط الكلام الاول بالكلية فان المعبر اذا ترخم وبالغ في المطابقة
تعتقد عليه لا الاتيان بالمطابقة وبين الاول تفاوت ما وان قل فاذا تضاعف ذلك التفاوت اختل المعنى الاول
بالكلية د اشتمل التشابه من كلام النبي عليه السلم وكلام الراوي الاخير الجواب عن آ ان من ادى المعنى بتمامه
وصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ ولهذا يوصف الشاهد والمترجم بانه ادى ما سمعا وان عبرا بلفظ
مرادف على ان هذا الحديث حجة لنا لانه عليه السلم ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما لا يختلف به الناس
من الالفاظ المترادفة لا يمنع منه على ان هذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد فروي رحم
الله امرأ ونضر الله امرأ ورب حامل فقه لا فقه له وروي عن غير فقيه وهذه الالفاظ وان امكن ان تكون جميعا قول
الرسول عليه السلم في اوقات مختلفة لكن الاغلب انه حديث واحد ه

البحث الثاني عشر في كيفية الفاظ الراوي وفيه مطلبان

الاول في كيفية نقل الصحابي وفيه مسائل

المسئلة الاولى في مسمى الصحابي

قال جماعة من الاشاعرة واحمد بن حنبل ان الصحابي عبارة عمن رأى النبي صلى الله عليه وآله
وصحبه ولو ساعة واحدة وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وقال اخرون الصحابي
انما يطلق على من رأى النبي عليه السلم اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وقال عمرو بن
يحيى الصحابي من طالت صحبته للنبي عليه السلم واخذ عنه العلم والنزاع لفظي والاول اقرب لوجوه آ الصاحب ماخوذ
من الصحبة المشتركة بين القليل والكثير ولهذا يقبل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ب لو حلف
ان لا يصحب فلانا حنث باللحظة ج ان يقال صحبته ولو ساعة وهل اخذت عنه العلم او ذهبت معه ام لا ولولا
شمول الصحبة لجميع ما لحسن ذلك احتجوا بان الصاحب عرفا انما هو الملازم كما يقال اصحاب القرية واصحاب الكهف
واصحاب الجنة واصحاب الحديث للملازمين دراسته ولصحبه فلان لم يصحب فلانا ولكن وفد عليه او رآه والاصل
الحقيقة احتج الاخرون بانه يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة لما اخذا عنه
العلم والرواية ولا يصلح ان يقال لمن عاشره طويلا ولم ياخذ عنه انه صاحبه والجواب يمنع اشتراط الملازمة
في اسم الصاحب لما تقدم من صدقه على من صحبه ساعة واحدة والاصل الحقيقة في العدد المشترك وهو مطلق المصاحبة
دفعا للاشتراك والمجاز وصحة النفي للعرف ولانه في الاستعمال الطاري انما يطلق على من طالت صحبته فان اريد نفي الصحبة
العرفية تحقق الاول وكذا في اشتراط اخذ العلم والرواية اذا ثبت هذا فلو قال العدل انا صحابي قبل منه بناء
على ظهور صدقه المستند الى العدالة مع امكان ما اخبر به وقيل لا يقبل لانه ادعى رتبة يرجعها الثقة وسياله فلو كل
منها كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق

المسئلة الثانية

اعلى مراتب الرواية ان يقول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كذا او حدثني او اخبرني او شافهني بان قال رسول الله صلى الله عليه
وآله فيعادونه من المرتبة الاولى وظاهره النقل عن الرسول وليس نصا صريحا فان الواحد منا يقول قال رسول

الله صلى الله عليه وآله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه والاكثر على انه محمول على سماعه من الرسول فيكون
حجة وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين سماعه منه ومن غيره فيتقيد بسماعه من غيره قد قال بعد ان
جميع الصحابة عدول فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي عليه السلم ومن قال لا فرق بين الصحابي وغيره فحكمه حكم المرسل ولا خلاف في انه
لو قال عن الصحابي كان مرسلا

المسئلة الثالثة

لو قال الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن
كذا كان اقل رتبة من الثانية لتطرق الاحتمال الاول مع مزيد آخر وهو ان الناس قد اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي
فقد يظن ما ليس بامر امرا او اختلفوا في انه حجة ام لا وكذا اختلفوا لو قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يأمر
بكذا او ينهى عن كذا فان الاحتمال الاول وان انتفى عنه لكن الثاني متطرق اليه والاكثر على انه حجة لان الظاهر من
حاله انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول عليه السلم فان الظاهر من حال الصحابي مع معرفته بعدالته
واطلاعه على وضع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق فحينئذ لا ينقل الا ما يتحقق انه امر او نهي من
غير خلاف دفعا للتدليس بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ونهيا وهو يقدح في عدالته
وقيل انه ليس حجة ولا يلزم من الاطلاق اشتراط العلم بمراد الرسول عليه السلم بل يكفي الظن وقوله لو اطلق الراوي
مع تجويز خلافه كان قد اوجب على السامع ما ليس بواجب فهو يقدح في عدالته يستلزم الدور لانه لا يمكن العلم بان الراوي
ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد النبي عليه السلم الا اذا علمنا انه حجة وانما نعلم كونه حجة بذلك فيلزم الدور
وايضا قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا لا يدل على انه امر الكل او البعض وهل امر دائما او
دائم فلا يجوز التمسك به الا بانضمام قوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة

المسئلة الرابعة

لو قال الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا واوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا اختلفوا فقال الشافعي وجماعة
انه يفيد ان الرسول عليه السلم هو الآمر وخالف فيه الكرخي وجماعة لنا ان الظاهر الاول لسادة جواز آ
يبادر الذهن اليه عند قول متبع الرئيس امرنا بكذا او نهينا كذا فكل احد يحمل كلامه على امر رئيسه ولو قال من
تعتاد خدمة السلطان امرنا بكذا في دار السلطان فهم نسبة الامر الى السلطان ب ان دلالة الالفاظ تابعة للاعراض
والمقاصد فاذا عرف ان غرض المتكلم من لفظه شيئا يحتمله حمل عليه ومن المعلوم ان غرض الصحابي ان يعرفنا الشرع
فيحمل لفظه على من يصدر الشرع عنه دون الولاة والحكام ولا يحمل على امر الله تعالى لظهوره بالنسبة الى
الصحابي وغيره فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان ذلك الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه
نظر لامكان حمله على امر الله تعالى ويمنع تساوي نسبته في الظهور الى الجميع لافتقار استخراجه من الادلة
العقلية الى فكر وتامل سلمنا لكن لا يجب في الصحابي ان يكون مجتهدا فجاز ان يقول ذلك ويسنده الى قول
المفتي الذي يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه مخالفته او على قول الامة ولا يكون قوله شرطا في الاجماع لانه
عامي او يكون مجتهدا ويصح نسبة امرنا الى قوله مع قول الباقين ولا يكون مدار نفسه لان قبول قوله بانفراده

ليس بواجب فإذا انضم إلى قوله بأنه لأنه صار واجبًا ويكون الأمر هنا مستندًا إلى الجميع لا إلى الآحاد احتج
الأكثرون بأن قوله متردد بين نسبة قوله إلى الرسول عليه السلام وإلى غيره من قياس وشبهه وصح نسبة ذلك إلى القياس
وغيره من الأدلة حيث أمر باتباعه والجواب أن قوله أمرنا خطاب مع الجماعة والقياس وإن أمر باتباعه لكنه
غير موجب للعمل باتباع من لم ينظر لذلك القياس ولأن قوله أمرنا ونهينا حقيقة في مطلق الأمر والنهي لا الأمر
باتباع حكم القياس **المسألة الخامسة** إذا قال الصحابي من السنة كذا ذهب الأكثر إلى أنه يحمل
على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله خلافًا للكرخي للوجهين السابقين في المسألة الرابعة احتج الكرخي بوجهين
أ قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها وأراد سنة غيره ب السنة مأخوذة من الاستنان
وهو غير مختص بشخص دون آخر والجواب لا نمنع ذلك بحسب الوضع اللغوي لكن نحن نقول إنه بحسب عرف الشرع
يفيد ما قلناه ولو قال الصحابي عن النبي عليه السلام حمل على أنه سمعه ظاهرًا وقيل يحتمل أنه أخبره مخبر عن الرسول
عليه السلام وهو لم يسمعه منه ولا ريب في تطرق الاحتمال لكن الأول أظهر ولو قال الصحابي كانوا يفعلون كذا وكانوا
يفعلون كذا كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وكقول إبراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير
حذفًا حمل عند الأكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافًا لبعض الأصوليين لأن الظاهر من حال الصحابي أنه إنما
أورد ذلك في معرض الاحتجاج وإنما يكون حجة لو كان ما نقله مستندًا إلى فعل الجميع فإن فعل البعض ليس حجة
على البعض الآخر لا يقال لو كان ذلك مستندًا إلى فعل الجميع لكان إجماعًا ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد
لأنا نقول نمنع تسويغ الاجتهاد فيه لأن إضافة ذلك إلى الجميع أمر ظني لا قطعي كما يسوغ الاجتهاد فيما يرد في الواحد
من الألفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلام لما كان الطريق مظنونًا ولو كان معلومًا بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد
والأولى التفصيل وهو أنه إن قصد بهذا الكلام أن يعرفنا شرعًا ولا يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه في عهد
النبي عليه السلام مع علمه بذلك وأنه عليه السلام لم ينكره عليهم اقتضى كونه شرعًا وإن لم يعرف ذلك قال قوم لا يكون
للاجتهاد فيه مجال فإن كان عدلًا ثقة اقتضى حسن الظن به أن يكون قاله عن طريق لكن الوجه أنه لا يكون حجة وإن
لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا السماع من النبي عليه السلام **المطلب الثاني في كيفية رواية غير
الصحابي** ومراتبه سبع أ أن يقول الراوي حدثني فلان أو أخبرني أو سمعت فلانًا فالسامع يجب عليه العمل
بهذا الخبر ثم الشيخ إن قصد إسماعه خاصة أو كان في جمع قصد الراوي إسماعهم جاز له أن يقول حدثني وأخبرني
وسمعته يحدث عن فلان ولو لم يقصد إسماعه تفصيلًا ولا إجمالًا كان له أن يقول سمعته يحدث عن فلان وليس له أن
يقول أخبرني ولا حدثني لأنه لم يحدثه ولا أخبره هذا إذا قرأه الشيخ عليه وهو أعلى المراتب ب أن يقرأ الراوي
على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة عليه الأمر كما قرئ علي ويقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان
فيقول نعم فهنا يجب العمل بالخبر على السامع وله أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعت فلانًا إذ لا فرق في

الشهادة على البيع بين أن يقول البائع بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرئ علي ج
أن يكتب إلى غيره بأني سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إذا علم أنه كتابه وكذا إن ظن أنه
خطه لأن النبي عليه السلام كان يأمر بالكتابة وإنفاذ الكتب وكذا الأئمة عليهم السلام لكن ليس له أن يقول سمعته أو
حدثني لأنه ما سمع ولا حدث نعم يجوز أن يقول أخبرني لأن من كتب إلى غيره كتابًا يعرفه فيه واقعة جاز أن يقول
أخبرني وقال آخرون لا يجوز له أن يروي عنه إذ ليس في الكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على
صحة الحديث في نفسه وسواء قال هذا خطي أو لم يقل لأنه قد يكتب ما سمعه ثم يتشكك فيه فلا بد من
التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه إذ ليس لأحد رواية ما شك في روايته أصلًا ولهذا لو ذكر
كتابًا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز له رواية شيء منه لأنه ما من واحد من تلك
الأحاديث إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه وكذا لو روى عن جماعة حديثًا وشك في روايته عن بعضهم من غير
تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لأنه ما من واحد إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك نعم لو غلب على ظنه رواية
الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف فيه فقال أبو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لأنه حكم
على المروي عنه بأنه حدثه فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد يجوز له
الرواية والعمل به لغلبة الظن بصحته ولهذا فإن آحاد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا يحملون كتب
الرسول إلى أطراف البلاد في أمور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل أحد الأخذ بها بإخبار حاملها أنها من
أخبار الرسول عليه السلام وإن لم يكن فيها ما سمعه الحامل من المحمول إليه لكونها تغلب على الظن ولا كذلك في
الشهادة لأنه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية وفيه نظر لأنا نمنع العمل بمجرد الكتب
المنعقدة بل باعتبار إبلاغ الرسل التي تنفذ الكتب معهم وعلى هذا لو قال عدل هذا خط المحدث عن كتاب
كتب الحديث أنه صحيح فالحكم في جواز الأخذ به والخلاف فيه كالوجادة أنه يروى مع الاتفاق على أنه لا يجوز
روايته عنه بخلاف ما أحاط من الرواية عنه د أن يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير برأسه أو بإصبعه فالإشارة
هنا إن عرف منها الحكم بالثبوت كانت كالعبارة في وجوب العمل لكن لا يجوز أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته
لأنه ما سمع شيئًا ه أن يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا إشارة فإن لم يغلب
على الظن إسناد السكوت إلى الرضا والتصديق بأن الأمر كما قرئ عليه لم يعمل به أصلًا وإن غلب على الظن
أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قرئ عليه وإلا كان ينكره لزم السامع العمل به عند الأكثر خلافًا لبعض الظاهرية
لأنه حصل ظن أنه قول الرسول عليه السلام لأنه لو لم يكن صحيحًا لكان سكوته عن الإنكار قبيحًا لما فيه من إيهام صحة
الخبر الصحيح والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون أنكروه
وقال بعض أصحاب الحديث ليس له أن يقول أخبرني مطلقًا بل يقول أخبرني قراءة عليه لأن الإطلاق يشعر بالإخبار

فيشعر بنطق الشيخ وذلك غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه
أرويه عنك فيقول نعم أما المتكلمون فمنعوا من الرواية هنا أيضًا خلافًا للفقهاء احتج الفقهاء بأن الإخبار
في أصل اللغة لإفادة الخبر والعلم والسكوت لا لعارض يوجبه لعقلاء وشبهها يفيد العلم بأن المسموع
كلام النبي عليه السلام فيكون إخبارًا ولأن لكل قوم أن يصطلحوا اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة إما
على سبيل النقل أو على المجاز وصارت الحقيقة مغلوبة أو النقل إلى تلك المعاني بحسب عرفهم ولفظ
أخبرني حدثني هنا ذكر لمشابهة السكوت الإخبار في إفادة الظن أو المشابهة إحدى أسباب المجاز
المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازًا واستقر عرف الأخباريين عليه صار كالمنقول بعرفهم أو المجاز
الغالب وإذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسًا على سائر الاصطلاحات وفيه نظر إذ لا يمنع اصطلاح
جمع على إطلاق اسم الإخبار على السكوت فإنه لا مشاحة فلو أحد مقدمه في الدليل جاز واحتج المتكلمون بأنه
لم يسمع من الراوي شيئًا فقوله حدثني وأخبرني وسمعته كذب فأجيب بأن الكذب منتف بطريان العرف على الإطلاق
على السكوت و المناولة وذلك بأن يشير الشيخ إلى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فإنه
يكون بذلك محدثًا ويكون لغيره أن يروي عنه سواء قال له اروه عني أو لم يقل ولو قال حدث عني ما في هذا
الكتاب ولم يقل له إني قد سمعته فإنه لا يكون بذلك محدثًا له وإنما أجاز التحدث له وليس له أن يحدث
عنه لأنه يكون كاذبًا ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له أن يشير إلى نسخة أخرى من ذلك الكتاب ويقول
سمعت هذا لاختلاف النسخ إلا مع العلم بالاتفاق ز الإجازة وهي أن يقول الشيخ لغيره قد أجزت لك أن
تروي عني من أحاديثي أو قد أجزت لك أن تروي ما في الكتاب الفلاني إذا علم أن ظاهر الإجازة يقتضي أن الشيخ
أباح له أن يتحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك إباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى أن يقول ما صح
عندك أني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالإجازة فجوزه أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل
وأكثر المحدثين واتفقوا على تسلط الراوي على قوله أجاز لي فلان كذا وحدثني إجازة أو أخبرني إجازة وهل
له أن يقول حدثني وأخبرني مطلقًا فالذي عليه الأكثر عدم الجواز لأنه لا يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب
وقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقًا وقال أبو بكر الرازي عن الحنفية إن كان المجيز
والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي أجاز له روايته جازت روايته بقوله أخبرني وحدثني كما لو كتب إنسان
صكًا والشهود يشاهدونه فلو قال لهم اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك جاز لهم إقامة الشهادة عليه بما
في ذلك الكتاب وإلا فلا احتج الأولون بأن المجيز عدل ثقة والظاهر أنه لم يجز إلا ما علم أنه يرويه والإذن
بإجازته روايته ما لم يروه مأثمًا وهو بعيد عن العدل فإذا علمت الرواية أو ظنت بإجازته جازت الرواية
عنه كما لو كان هو القارئ اعترض بأن المحدث لم يوجد منه فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز أن

يقول الراوي عنه أخبرني ولا حدثني لأنه يكون كذبًا ولأنه قادر على أن يحدث به بحيث يأمن فيه من الخطأ
عن تصحيح عنه واحتج بأنه قام مقام ذلك كما إذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ فإنه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ولا ما
يجري مجراه وهو ما ذكر على القراءة بنفسه ومع ذلك فإنه يجوز للراوي بأن يقول أخبرني وحدثني حيث كان سكوته قد نزله
عليه مع السكوت دليل صحة الحديث وكذا الخلاف فيما إذا أتى وله كتابه حديث هو سماعه وقال قد أجزت لك أن ترويه
عني ما فيه وله أن يقول ناولني كذا وأخبرني وحدثني مناولة وكذا الحكم لو أشار إليه الحديث وقال قد أخرجته أو سمعته عني فإنه يدل
على صحته وتسلط الراوي على أن يقول كما سمعتها وحدثني وأخبرني بكذا مكاتبة ولو اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ
الإجازة لم يجز له الرواية إذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه
ح نقل السيد المرتضى عن بعض الناس أنه منع الراوي من لفظ الجمع إجازة أن
قاطعًا على أنه حدث غيره فليس له حدثنا وأخبرنا وصحح السيد جوازه إذا أتى بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك
فعلنا وصنعنا ط لو قرأ الحديث على الشيخ فعرفه عليه وأقر به على ما قرأه عليه جوز المرتضى العمل به تنزيلًا على
العمل بخبر الواحد ويعلم أنه حدثه وأنه سمعه لا إقراره له بذلك ولا يجوز أن يقول حدثني ولا أخبرني ولا
سمعته لأن معنى حدثني وأخبرني أنه نقل حديثًا وخبرًا عن ذلك وعند الذين يجوز ذلك وكيف يمنع سمعت دون حدثني وأخبرني
ومن حيث وجد ذلك أن يكون سامعًا واحتج عن جواز الشهادة في الإقرار بالبيع إذا أقر عليه وأشهد على نفسه بما فيه
بعد تسليم أن إقراره وقراءته عليه لا يقتضيان أنه يكذب بقول حدثني ولم يحدثه أو أخبرني ولم يخبره كما لا
يستحسن أن يقول سمعت وإنما تقتضي ذلك الثقة بأنه حديثه وسماعه وروايته والشاهد لا يحسن منه أن يقول
حدثني أو سمعت لفظه بل يشهد على إقراره واعترافه وللراوي أن يقول كالشاهد أعترف أنه سمعه وروايته على
ما قرأه عليه وليس له أن يقول حدثني وأخبرني فالوجه قول بعضهم يجب أن يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول توهم أن
لفظة حدثني ليست على ظاهرها فإنه نقض لأن قول حدثني يقتضي أنه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به
وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكأنه نفى ما أثبت وفيه نظر لا يمنع أيضًا حدثني حال انقضائها
بل لفظه قراءة أنه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به ي قال السيد الإجازة لا حكم لها إلا ما للمجيز أن
يرويه ذلك أجازه أو لم يجزه وما ليس له أن يرويه يحرم عليه مع الإجازة وفقدها وليس لأحد أن يجري
الإجازة مجرى الشهادة على الشهادة لأنا نفتقر إلى أن يحملنا شاهد الأصل شاهد الفرع لأن الرواية
كالإجماع لا يحتاج فيها إلى ذلك وأن الراوي يقدر بما سمعه وإن لم يحمله والرواية تجري مجرى شهود الأصل
إنهم يشهدون وإن لم يحملوا غيرهم ومن يفصل في الإجازة بين حدثني وأخبرني فغير مصيب لأن كل لفظ ورد لذلك كذب
لأن المخبر ما أخبر كما أنه ما حدث **البحث الثالث عشر في انفراد الراوي بالزيادة** ح إن
انفرد واحد من جماعة حضروا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها ولا يجالفها الرواية المزيد عليه كما لو زاد في

الآخر

جاء ان النبي صلى الله عليه واله دخل البيت وزاد بعضهم وصلى وهاهنا يقبل روايتهما ان تغاير المجلس قبلت الزيادة
فانه لا يمتنع ان يكون الرسول في وقت دخل ولم يصل وفي وقت اخر دخل وصلى اذ العمل اجمل بنقل الصلوة ونقلها
للاخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي عليه السلم قال في مجلس شيئا وفي غيره ما البحر هو الطهور ماؤه ثم قال في مجلس اخر
سئل فيه عن ذلك بعينه ثم زاد الحل ميتته واذا كان كذلك فعدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يعارضه
فيه موجب قبوله وان اتحد المجلس والذين لم يرووا الزيادة ان كانوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد لم
تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير النبي عليه السلم وظن انه سمعها منه هذا
ان نفوا الزيادة والا فالوجه القبول لوجود المقتضي للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب
وان كانوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عن ضبطه فالرواة الواحد فان لم تكن الزيادة مغيرة لاعراب الباقي قبلت الا ان
يكون الساكت عنها اضبط من الراوي لها وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض المحدثين واحمد في رواية لا
لا تقبل لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره واما سكوت الراوي الثاني عنه فانها لا يقدح فيه لاحتمال عروض
سهوله حال ذكر الرسول عليه السلم تلك الزيادة او عروض شغل قلب بسكر وغيره او عطاس او دخول انسان
او لالتفات الى ما يحدث له الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد المقتضي السالم عن العارض وجب القبول لا يقال
كما يجوز السهو على المتمسك يجوز على الراوي لانا نقول لا نزاع في الجواز لكن راوي الزيادة ابعد عن
السهو فان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما سمع انه سمعه نعم لو صرح المتمسك بنفي الزيادة وقال
انه عليه السلم وقف على قوله هو الطهور ماؤه وانتظرته فلم يات بعده بكلام حصل التعارض ورجع الى
الترجيح لا يقال لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول فتوهمها منه وليس حمل احتمال المتمسك على السهو اولى
من هذا السهو او لعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث
المروي كما روي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله انه نهي عن بيع الطعام قبل ان يستوفي قال ابن عباس ولا
احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه واله
انه قال ما زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة فظن الراوي ان الاستئناف اعادة الفرض في
المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك في كلام النبي عليه السلم ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل
بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح للترك بوجهين آ احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال
تطرقه الى الجماعة ب الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه وكان اولى والجواب بعد حمل الرواية
على التاويل فان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي صلى الله عليه واله ما ليس منه لانه تدليس ولو وجد
ذلك لجاز في كل حديث والترجيح الاول الترك لا يطرد على تقدير تساويهما والثاني ينتقض بالحركات الزائدة
منتفية بنفي حكم لولاها لثبت وان كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما لو روي احدهما ادوا عن كل انسان صاعا

او انه دخل وصلى

من بر وروي الاخر نصف صاع من بر لم يقبل خلافا لابي عبد الله البصري لحصول التعارض اذ الصاع منهما
بالنقص عن الصاع معدوما بالحجة فتعارض له وضده فرجع الى الترجيح كذا قيل لو اتحد راوي الزيادة
وسقطها فروي الحديث مرة مع الزيادة واخرى بدونها فان اسندها الى مجلسين قبلت سواء تقدمت الزيادة
اولا وان اتحد المجلس فان غيرت الاعراب تعارضت روايتاه كما يتعارض روايتا الراويين وان لم تغيره فان
كان عدد روايته للزيادة اقل من عدد امساكه لم تقبل لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه الا
ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه المرة فهنا يرجح الاقل على الاكثر لاجل التصريح وفيه نظر
لان السهو عما سمع اقرب من السهو فيما لم يسمعه انه قد سمعه فيتعارض الترجيحان من الطرفين ويرجع الى
غيرها وان كان عدد الزيادة اكثر قبل لان حمل الاقل على السهو اولى ولان حمل السهو على نسيان ما سمعه
اولى من حمل السهو على توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى من ذلك فلينته
اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من الباقي جاز ذلك
اجماعا لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان الاولى نقل الخبر بتمامه
لقوله عليه السلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان الباقي له تعلق كان يشتمل على
ذكر غاية مثل نهيه عن بيع الثمار حتى تزهي او على شرط كقوله من بدل دينه فاقتلوه او استثناء كقوله
لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط والغاية والاستثناء لتغير الحكم
حينئذ ويلزم منه تبديل الشرع ○

المقصد العاشر في القياس وفيه فصول

الاول في ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول في الماهية

القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو من الامور
النسبية فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء
فيقال لمعنيين آ قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم
كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها
لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم
الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة
التي لاجلها لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم
لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا ب قياس الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وهو باطل
باصابة الحق بالكتاب والسنة والاجماع ولان اصابة الحق يسمى القياس لانتفيه وقال اخرون انه بذل الجهد في استخراج
الحق وهو باطل بالعدم وقيل انه عبارة عن التشبيه ويلزم ان يكون تسميته احد الشيئين بالآخر في المقدار وفي بعض صفات

ك نقيضه

الكيفيات كاللون والطعم قياساً شرعياً وقيل انه الدليل الموصل الى الحق ويبطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم
انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجرا حكمه عليه وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته
فانه ليس بشيء ولان حمل الشيء على غيره واجرا حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياساً وقال القاضي عبد
الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وهو باطل بما تقدم وقال ابو الحسين البصري
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقصد بذلك حد مطلق القياس ثم
اعترض بنفسه بان الفقها يسمون قياس العكس قياساً وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم واجاب بان تسميته قياس العكس قياساً من باب المجاز لفوات خاصة القياس فيه وهو الحاق
الفرع بالاصل لما بينهما من المشابهة واورد على حده ان الحاصل في الفرع ليس حكم الاصل بل مثله ولان تحصيل حكم الاصل
في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس ونتيجة الشي لا يكون هي نفسه وفيه نظر فان حكم الاصل لما كان
مساوياً لحكم الفرع في النوع صح اطلاق الوصل عليهما وقد يعرف الشي بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب
بها الما والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه ذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم
والقياس يجري فيهما ولم يذكر الشي لاختصاصه بالموجود ولو ذكر الفرع اوهم اختصاصه بالموجود وانما
فلا بد من معلوم بان يكون اصلا لان القياس التسوية وانما يتحقق بين امرين ولانه لولا الاصل كان اثبات
الحكم في الفرع بمجرد الحكم وايضا الحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتاً وايضا الجامع قد يكون حقيقياً وقد
يكون حكما شرعيا وكل منهما قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا والحد منطبق على الجميع واعترض عليه من وجوه
ا ان اردت بحمل احدهما على الاخر اثبات مثل حكم احدهما للاخر كان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما مكررا من غير فائدة وان اردت غيره فبينه والتكرار والخفي يحترز عنهما في الحد ويبعد ان يعني
المراد منه شيئا اخر لا يجوز ذكره في تعريف القياس لتمام ماهية القياس من دونه فكون ذلك لا يجوز
ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما يشعر باستناد الحكم في الاصل والفرع الى القياس وهو
باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل فرعا عليه دار ج الثابت
بالقياس اعم من ان يكون حكما او صفة كقولنا الله تعالى عالم وله علم قياسا على الشاهد والصفة
ان اندرجت في الحكم لزم التكرير في قوله من حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج كان
التعريف ناقصا لانه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو عن الزيادة او
النقصان د المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لجامع مطلقا ولم يتعرض في الحد
لجهات الجامع من كونه حكما او صفة ونفيا للحكم او الصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد

بامر جامع بينهما من

تعريفه

من تلك الجزئيات وان كان لا بد له من قسم منها وما ينفك عنه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية ولان
الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع الجزئيات والجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذا
ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغير ذلك
ه كلمة او للابهام وماهية كل شي معينة والابهام ينافي التعيين فلا يجوز ذكره في الحد لا يقال كونه
يحتمل لزومه احد هذه الامور حكم معين لانا نقول فالمعتبر في الماهية لزوم هذه الامور وهو لزومه جامعا
من حيث انه جامع فيكون ذكرها من فوائد لغوا ز القياس الفاسد نوع من مطلق القياس لانه قابل للتقسيم
اليهما ولانه قياس مع كيفية فيكون قياسا وهو خارج عن التعريف لان قوله بامر جامع يختص بالقياس الصحيح فيجب
ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد يحصل
ان يقال بامر جامع يختص بالقياس الصحيح فيجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد يحصل
فيه الجامع في ظن المجتهد فاذا لم يحصل في نفس الامر واجيب عن ا ان المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم احدهما
مطلقا وقولنا في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه وذكرها بيانا لا يكون تكرارا
وفيه نظر فان التشريك والحمل واحد وعن ب ان القياس مركب من اصل وفرع وجامع وحكم الاصل لا
في ثبوته ونفيه الى مجموع هذه الامور لعدم توقفه على نفيه ولا على الفرع بل يتوقف على الوصف الجامع وهو
العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا بنا عليه ولهذا قيل في الحد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع والوصف الجامع ذكر في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل والا نفيه بالقياس
بل بالعلة وليست نفس القياس والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر
لانا منعنا ان اسناد الحكم الاصل الى القياس ولهذا اعترضنا على الحد بانه يشعر به وعن ج
ان الحد انما هو القياس الشرعي وليست الصفة حكما شرعيا وعن د انه ذكر اقسام الجامع وان لم يكن شي منها
داخلا في ماهية القياس لكن لتوقف مفهوم القياس عليه بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر
الاقسام وفيه نظر لان الحد سانا احوى من الكلي وان ما ليس جزءا لا يجوز ذكره في الحد ولان الاخر
اطول من كل شي وعن ه ان التحديد والتعريف قديم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما
وقع بعد الترديد وقت او ذكر لزيادة البيان وعن و ان المراد تحديد الصحيح ثم اعترض على الحد بان
الحكم في الفرع نفيا واثباتا فرع على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا تكون
ركنا فيه والا لزم الدور فيلزم من اخذ اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس ان يكون ركنا
فيه وهو ممتنع وقد اجيب حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما وهو اشارة الى الفرع والاصل ثم
جعل الحد ان القياس استواء الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل ويبطل بما ذكره فان
الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع فان ورد عليه الدور ورد على جمع ثم خرج

هذا القياس المنصوص على علته وقيل انه عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في
علة الحكم عند المثبت والاثبات يراد به التصور المشترك بين العلم والاعتقاد والظن ثم ان تعلقت هذه
الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق الاثبات ويراد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم الذهني واما
تصور المثل فبديهي لعلم كل احد بمماثلة الحار للحار ومخالفته للبارد ولو لم يحصل تصور ماهية المماثل
والمخالف الا بالاكتساب لكان المحال عن ذلك الاكتساب حاصلا قبل ذلك التصور فيلزم حالة التاخر هذا
التصديق عنه لما علمنا ان كل اكتساب يعلم بالضرورة هذا التصديق الموقوف على ذلك التصور علمنا
ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب في الحكم وقدم تعريفه ولا يعني بالمعلوم متعلق العلم فقط
بل الاعتقاد والظن لاطلاق الفقهاء العلم على هذه الامور وسياتي تعريف العلة وقلنا عند المثبت ليشمل
الصحيح والفاسد لا يقال ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم كقولنا لو كان هذا انسانا لكان
حيوان ثم يستثنى العين للعين او النقيض للنقيض وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث
فان يسمى اسم القياس في التلازم والمقدمتين لانه عبارة عن التسوية ولا يحصل الا عند نسبة صورة بأخرى
وهو منتف عن التلازم والمقدمتين مع النتيجة قلنا التسوية حاصلة لان الحكم في طرفي المقدمتين معلوم
وفي النتيجة مجهول فاستلزام المطلوب من المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم بحدوثه
في المقدمتين في صفة المعلومية لانا نقول قياس العكس الحقيقي في سطر التلازم واثبات لاحد
مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر وهو شرط له مطلقا ملكه
فهو شكل سطر التلازم واستثنينا نقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم تثبت الشرطية بالقياس ان
ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كالصلاة وهو قياس طردي وقع في التلازم و
المقدمتين مع النتيجة الثابتة ولو سلم هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل له
فان المتمسك بالنص مطلوبه مساويا للنص المعلوم ولو صح ذلك لامتنع ان يقال ثبت الحكم في محل بحكايته
النص بالنص بل بالقياس وهو باطل وقد يعرف القياس بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها
لذاتها قول آخر # **البحث الثاني في اركانه** # قد عرفت ان القياس هو تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما فلا يتحقق ماهيته الا بهذه الامور الاربعة لانه لا بد من
شيئين هما متساويان لامر كل واحد منها في الحكم الشرعي لا بحالة الجامع صالح للعلية فالامور المعتبرة
ضرورة اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فاذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاصل
القياس اما ان يكون هو الحكم الثابت في الخمر او علة ذلك الحكم او محله الذي هو الخمر او الاسكار او
له او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه وهو

الخمر والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ثبوت ذلك الحكم ويضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء ما يتفرع
عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في النبيذ ليس متفرعا على الخمر لان الخمر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو
التحريم لم يمكن تفريع التحريم في النبيذ عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في الخمر امكن الحاق
النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته غير متفرع على الخمر بل على الحكم الحاصل فيه ويضعف قول المتكلمين من
هذا الوجه لانا لو قدرنا علمنا بحرمة الخمر بالضرورة او بالعقل امكننا تفريع حكم النبيذ عليه ولو قدرنا
ان النص لم يدل على تحريم الخمر في صورة خاصة لم يمكن ان يتفرع عليه حكم النبيذ تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا
نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل الحكم بمحل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول
الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف فانا لم نعلم ثبوت الحكم
في محل الوفاق لا نطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم فلا نطلب علته اصلا وقد توقف اثبات علية الحكم في الوفاق على اثبات
ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه
واما في محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه ولا ينعكس فكانت العلة اصلا
في محل الخلاف والحكم فرعا فيه ولا يخلو قول الفريقين من وجه لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل
وثبت ان النص اصل لذلك الحكم فالنص اصل اصل الحكم المطلوب واصل الاصل اصل فجاز تسمية النص
بالاصل كما قال المتكلمون ولان الحكم الذي هو الاصل يحتاج الى محله وكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز
ان يسمى اصلا كما قال الفقهاء لكن تسمية العلة في الفرع اصلا اولى من تسمية الحكم في الاصل الذي هو محل
الوفاق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا له اولى من
جعل محل الحكم اصلا له لان المتعلق الاول اقوى من الثاني وفيه نظر فان مطلق العلة ليس هو المؤثر
بل العلة المؤثرة ومطلق العلة شامل للمحل لانه علة قابلة كما ان المؤثر علة فاعلة واعلم ان الاصل ما ينبني
عليه غيره كقولنا معرفة الله تعالى اصل في معرفة الرسالة من حيث ان معرفة الرسول تبتنى على معرفة المرسل وقيل ايضا
ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره كما نقول تحريم الخمر اصل لانه انتشر العرف بحكم
الخلاف في الاصل هل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم مع الاتفاق على ان العلة في الخمر ما هو
هي الشدة المطربة لم يثبت في الاصل وعند المتكلمين انه النص الدال على تحريم الخمر كما تقدم لانه الذي يبنى
التحريم عليه وعند الفقهاء الخمر لان الاصل ما كان حكم الفرع مردودا اليه ومقتبسا منه وهو انما يتحقق في
الخمر وقال آخرون انه الحكم الثابت في الخمر لان الاصل ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى
العلم بغيره وهذه الخاصة موجودة في حكم الخمر لا النص لانه الطريق الموصل الى العلم بالحكم ولا الخمر
لانا قد نعلم الخمر ولا نعلم ان الحرمة ثابتة فيه ولا في الفرع بخلاف ما اذا علم الحكم وهذا النزاع

للظني واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند الاخرين الحكم المطلوب اثباته لان محل
الخلاف غير متفرع على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه واعلم ان اطلاق لفظ الاصل
على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الاصل لانه اصل الحكم
الحاصل فيه لانه محل والحكم فيه اصل للقياس فالمحل اصل اصل القياس واما محل الخلاف فانه اصل فرع
لانه اصل فرع لانه اصل للحكم المطلوب اثباته وذلك الحكم فرع للقياس فكان فرع القياس واطلاق
اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع اذا عرفت هذا فالمباحث الاتية انما
هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف واما العلة فهي الوصف الجامع
بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر الثمنية او الكيل والوزن او الطعم في تحريم الربا واعلم ان هذا
الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة علم على ما سيأتي واما
الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب وعدماه لانه او الثابتة
بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرها **البحث الثالث في تقسيم القياس** وهو
على ستة اوجه **الاول قسمته بالنسبة الى العلم او الظن** القياس اما
قطعي او ظني اما القطعي فهو ما كانت مقدماته قطعية ولا خلاف في وجوب العمل به فانا اذا اعتقدنا
اعتقادا قطعيا ان الحكم في محل الوفاق معلل بوصف ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع
يحصل لنا اعتقاد يقيني بان الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق ولو كانت المقدمتان ظنيتين او احدهما
فالنتيجة ظنية فان كان في الامور الدنيوية كان حجة عند الجميع وان كان في الاحكام الشرعية فقد اختلفوا
فيه على ما يأتي ومعنى قولنا انه حجة انه اذا حصل ظن تساوي الصورتين في الحكم كان مكلفا بالعمل به
ونافيا غيره ومن نفى كونه حجة منع منهما واعلم ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء الفارق ويسمى
تنقيح المناط وتارة يكون باستخراج الجامع وهنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان
وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط **الثاني قسمته
بالنسبة الى اولوية الحكم في الفرع وعدمها** وتقريره ان معنى الجامع بين الاصل
والفرع اما ان يكون اقتضاؤه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل او يكون مساويا او ادنى فالاول كتحريم
الضرب بالنسبة الى تحريم التافيف وما في معناه وسواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كالحاق الامة بالعبد
في تقويم نصيب الشريك على المعتق والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا الثالث قد دفع بالجامع
على انه قياس واختلفوا في الاولين فقيل انهما قياس وقيل انهما ليسا بقياس **الثالث القياس اما
جلي او خفي** فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة الا ان الفارق بين المقيس

والمقيس عليه مقطوع بنفي تأثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التافيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في
الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام العتق وان التفت اليه في غيره واما الخفي فهو ما
كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد **الرابع القياس
اما مؤثر او ملائم** فالمؤثر يطلق باعتبارين اما ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او
بالايماء او مجمعا عليها واما ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم
واما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم ومنهم من جعل المؤثر ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم
ما في الاقسام **الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى
القياس في معنى الاصل** لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح به فان كان هو
العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بجامع
الشدة المطربة وسمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان دليل العلة لا نفسها فهو قياس الدلالة
كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الملحة الملازمة للشدة المطربة والجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي
العلة في الاصل استدلالا على العلة بالاثر كقطع ايدي الجماعة كقطع الواحد وقتل الجماعة بالواحد
في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها وان لم يصرح بالوصف
الجامع كالحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك بواسطة نفي الفارق سمي القياس في معنى
الاصل **السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة فيه
المناسبة سمي قياس الاخالة** وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم
سمي قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد **الفصل
الثاني في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث الاول في جوازه
عقلا** اختلف الناس في ذلك فجوزه اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى
وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة
من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب يستحيل ورود التعبد بالقياس وان
اختلفوا في الماخذ وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص بشرعنا وبعضهم منع من التعبد به في كل
الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق
الجواز عقلا وان امتنع سمعا لنا وجوه الاول لا استبعاد عند العقلاء في ان يقول الله تعالى اذا
سمعتم الناهي وهو عصيان لان العقيب موجب لاضطراب الفهم وقيسوا عليه ما كان في معناه

كالجوع والعطش وغيرهما وكذا حرمة شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علته التحريم الاسكار المفضي الى
وقوع الشر والعداوة وقسوا عليه كلما شاركه في ذلك وانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا
عقلا لما حسن في الشرع التعبد بالقياس بعد النظر وكما جاز التعبد بالظن والفتوى والشهادة وخبر
الواحد عند القائلين به والرجوع في التقويم الى قول من لا يوجب قوله العلم فليجز التعبد به في
القياس لعدم الفرق بين الامرين ح التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وهي ثواب المجتهد على
اجتهاده واعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديه الى محل آخر كقوله عليه
السلم ثوابك على قدر نصبك في احتج المانعون بوجوه آ قال النظام مبنى احكام الشرع وجد
مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات بحيث يمتنع القياس اما المقدمة الاولى فلانه
فان بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استواء الجميع في الحقيقة قال تعالى ليلة القدر خير من الف
شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب طهورا مع انه ليس صالحا للتنظيف بل يزيد في تشويه
الخلقة واوجب الغسل من المني والفرج ابرر منه واولى بالتطهير عنه ونهى عن ارسال السبع على ...
واباح ارساله على البهيمة الصغيرة ونقص الرباعية دون الثلاثية والثنائية واسقط الصلوة والصوم
عن الحائض واوجب قضاء الصوم والصلاة اعظم قدرا منها وجعل الحرة القبيحة الشوهاء تحصن
من الجواري الحسان لا تحصن وحرم النظر الى شعور العجوز الشوهاء مع انها لا تفتن الشاب واباح
النظر الى محاسن الامة الحسناء مع انها تفتن الشيخ وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد
بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين واوجب في الزنا اربعة
وهو دونهما وجلد ... التاجر ... دون العبد ... واوجب على الصبية المتوفى
عنها زوجها العدة ... بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وجعل
استبراء الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض واوجب غسل اعضاء الطهارة بالخارج من احد السبيلين
مع ان غسل ذلك المكان انسب ... لو ... القياس على ان الصور ... الحكمة والمصلحة
وجب استواء ... الحكم ... المماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور
... ذلك ... الالحاق ... على ... العمل بالقياس في شغل ... البراءة
الاصلية قطعية والقياس ظني فالحكم الثابت ... العمل به لا ... القياس مع
فان الظني لا يعارض القطعي ح ... القياس اذا سلم ... الاصل ... على ما كان ... اولا اذ
لولاه لم نعلم ... القياس ... الاصل ... القياس ان كان نصا
فلا حاجة فيه الى القياس ولانا علمنا ان هذا الحكم ... للاصل ... ويجعل طرد ذلك

العدم فيكون اما ان ذلك الظن بالقياس مرة او عبثا للاستدلال في ثبوته بدليل لا يمنع ثبوته ... الا
مسلم لكن بشرط ان لا يسعر الدليل الباقي الى ... لانه يكون ... او غير ... ولو كان
اساسا ... الاصل ... واستلزامه طرد عدم الحكم لسواء العدم فلو ... القياس ... مع ان
القياس يتفرع على اصالة البقاء لزم العارض من اصالة البقاء الذي هو للاصل والقياس الذي هو الفرع
ومن هذا التعارض ... الاصل على الفرع فيبطل القياس د القياس انما يعتد ... الحكم لو ظننا كونه
في الاصل معللا بالوصف والتالي باطل بما ياتي من استحالة تعليل الاحكام الشرعية وهذا الوجه ... حجة من
انكر افادة القياس الظن ومنع جواز القياس في جميع الشرائع ه القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطى
وقد يصيب ... بان يكون خطأ وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن في العمل بالقياس
على ما دون ... الشرع على الحكم ... من ... بالضرورة ...
قادرون على ... على احكام القواعد الكلية بخلاف الشهادة والفتوى وقيم
المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة ... والاسود
... لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاعتبارات والوجوه فيتعذر النص
عليها لانه ... الكلي فيها بالظن ... مع التعذر
على الاعلى باطل لانه ... عدم النص على صور ...
لا على ... في ترك المسئلة في ...
العبد ... بالقياس يفضي الى الاختلاف ... او غيرها
والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى ولا
تفرقوا ولا تنازعوا ... ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ... ذلك
كله في معرض الذم فلو كان من الدين لم ينكر عليهم ح اذا اختلفت الاقيسة ... المجتهدين فان قيل
كل مجتهد مصيب لزم كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من
الاخر ط قال عليه السلم اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصارا ... على
الاشياء الستة ... القياس ما عداها عليها مع انه كان قادرا على ... والجبل
... حرمت ... في كل مطعوم ... العاقل
بلا ... حكم الاصل ... اتباعه
... النوع ... حكم الاصل ...
فرعا له ... كان الحكم المقطوع به في الاصل مستنبطا من حكم الاصل ومتفرعا عليه والمتفرع عن

التي لا يكون سببا لذلك الشيء والاداريا ان النص على العلة لا يستلزم التعدية لعضور اللفظ عنه
فانه لو قال اعتقت كل اسود عن جميع السودان بخلاف ما لو قال اعتقت غانما لسواده فالمستنبط اولى
بيـ لو جاز التعبد بالقياس عملا في الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الائمة والتالي محال
والا لزم التسلسل بح السرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار عن كون زيد
في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو محال بيـ القياس رجم بالظن فلا يجوز تكليف الخلق
لئلا يتخبطوا فيه فيحكمون بما يكون مخالفا للحق بح حكم الله تعالى خبره وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس
الذي هو من فعلنا لان توقيف الشارع كون الحكم من الاحكام الشرعية لا يمنع الا بالنص كالحكم
او لي كالمدركات فان الحلو والحمو متساويان في انهما لا يدركان الا بالحس يـ لو كان للشرعيات علل
لاستحال انفكاكها كالعلل العقلية فانه يستحيل انفكاك الحركة العامة بالجسم عن كونه متحركا الا انه
لا يحكم عليه لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه وهو محال
بج لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص والتالي باطل بالاجماع يـ نظر القياس انما لم يعمل
مطلوب فيه سوى النص والحكم وهو الواجب والحرام وغيرها والمعنى المقصود في النص الاختصاص
بالاصل والحكم من فعل المكلف يلزم اداله سوجد فعل المكلف اذ لا يصح القياس ويلزم فساد الامر
فساد القياس الشرعي يـ لو جاز التعبد بالتحريم او التحليل او الوجوب عند ظن المشابهة لاصل او
لاصل اماره لجاز ان يتعبد بذلك عند ظن المشابهة من غير اماره وهو محال كـ لو جاز التعبد بالقياس
لكان على علته دلالة والدلالة عليها اما النص وهو مستغن عن المستنبطة التي
فيها الخلاف او العادات وليست مثبتة للاحكام الشرعية فلا يكون مثبتة لاماراتها كب لو كانت
المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على ثبوت الاحكام في الفروع لم تعد كونها ادلة على شيء سواها كما في
النصوص والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون دليلا كالذي في
الاحكام كج لو غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او موزونا
لا وجب رعاية المصلحة في ذلك ولا مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته كد لو صح معرفة الحكم الشرعي
مع كونه غيبا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والتالي باطل كـه القياس من فعلنا فلا يجوز
ان يتوصل به الى معرفة المصالح كو لا بد في القياس من علة يستنبط من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز
ان لا يكون معللا وبتقدير التعليل جاز ان تكون العلة غير ما استنبطه وبتقدير ثبوته بالاستنباط احتمل
ان لا يكون متحققا في الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا وما هذا حكمه لا يصلح دليلا كز التعبد بالقياس
يستلزم تقابل الادلة وتعاندها وان يكون الله تعالى موجبا للشيء ومحرما له والتالي باطل وكذا المقدم بيان

الشرطية ان الفرع اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل وحكم الاخر الحرمة واذا ظهر في نظر المجتهد شبهه بكل من الفرعين
فيلزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال كح لا بد في القياس من علة جامعة والعلل الشرعية
لا بد وان يكون على وزان العلل العقلية لان العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان يكون ذات
اوصاف والعلة العقلية ليست كذلك فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا
واستقلال السواد بكون محله اسود ونحوه والاعتراض على الاول ان غالب احكام الشرع رعاية المصالح
المعلومة والصور التي ذكرتموها لبيان خلاف ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى عادة الشرع فلا يقدح
في الغالب كما ان الغيم الرطب مظنة نزول المطر وان كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك
في الظن كذا هنا اذا ظن الجامع بين الاصل والفرع وظهرت صلاحية التعليل والعقل الاتبع فورود
التعبد فيه بالالحاق وجب فرق الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك لا يجابها ورود التعبد بالقياس
بل انما كان لعدم صلاحية ما وقع جامعا او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات
انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل الا لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل وانه لا
مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بالمختلفات لا ان الحكم يثبت في الكل بالقياس وعلى هذا
فلو ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد
بلا قياس فيه اصلا وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى
الفارق وفيه نظر فان الاشاعرة لا ينافي مذهبهم الاعتذار بان الشارع يعتبر المصالح لا ان ذلك لازم في مذهبهم
سلمنا لكنه حجة عليكم لان المصالح الشرعية خفية غالبا فالمختار ان لا يكون المدرك مصلحة في شرعية الحكم
وعلى ب بالنقض بالعمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين وبالعمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار
وفيه نظر لان صورة النقض اذ وقع الاجماع عليها حصل الفرق لعدم الاجماع على العمل بالقياس والا
منعنا الحكم في الاصل وعلى ج باستناده بالامور المذكورة وعلى د ما يأتي من جواز التعليل وعلى ه
بالنقض بالامور المذكورة وقد سلف وجه النظر فيه وعلى و بالتزام جواز ارتكاب ادون القياس مع
امكان اعلاها وعلى ز بان الاختلاف بين المجتهدين غير محذور مطلقا فان جميع الشرائع والملل من عند الله
وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموما على الاطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم مخطئة وفيه نظر
فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكمان المختلفان غير مجتمعين فيها بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم
لارتكاب الخطأ من بعضهم وقد ذم علي عليه السلام اختلاف الحكام في الاحكام في قوله ترد على احدهم القضية
في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع
القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا واِلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد فامرهم

البيانين

الله سبحانه بالخلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركا له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه والدعن تبليغه واداية والله يقول ما فرطنا في الكتاب من شي وفيه تبيان لكل شي وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان القران ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجايبه ولا تنقضي غرايبه ولا تكشف الظلمات الا به وهذا نص في ذم الاختلاف وعلى ج بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع من كون كل من المتناقضين حقا بالنسبة الى شخص كالصلوة وتركها في حق الحايض والطاهر والجهات المختلفة في القبلة وفيه نظر لما باتي من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا لاختيار العباد والا لبطل التكليف والصلوة وتركها ليس من هذا الباب لانهما فرضان مختلفان بالنسبة الى شخصين عرفنا تعين الاختيار منهما وعلى ط ان العدول من اوضح الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لورود الكتاب بالفاظ مجملة لارادة المعين وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة لارادة المقيد ولان الفايدة للاستناد الى القياس ليزداد الثواب بالاجتهاد وعلى ي بان حكم الاصل وان ثبت بالنص او الاجماع لا بعلته فان دلالة النص منتفية في الفرع ومنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق حكم الاصل بانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تبعية الفرع لحكم الاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا لانتفت التبعية وعلى يا بان بعضهم قال انا اعلم قطعا قصده للسواد عتق كل اسود وقال اخرون لا يمكن القصد بل لا بد ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كان في كل عبد له اسود وغايته اطلاق الخاص وارادة العام وهو شايع لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حمل على النهي عن الاتلاف العام وكذا لو قال والله لا اشرب لك ماء وقال اخرون لا يكفي مجرد النية والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك فقيسوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود وهو اختيار البصري من الشافعية والحق ان يقول لا يمكن القصد ولا النية ولا القياس لان حق الادمي مضيق فاتا نعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب النقل وفي اهلاك العبيد بالزوال ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعلى يب انه لو لم يرد النص بالحكم في اصول الاقيسة والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جايزا وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه وعلى يج بالمنع من استحالة ورود التعبد بالخبار لا عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهر امارة كونه في الدار لجواز ان ينصب الله تعالى على كونه في الدار امارة فاذا ظنناه فيها جاز ان يتعبدنا بان ننقل عن ظن كونه فيها الى العلم بكونه فيها ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها هكذا حكى قاضي القضاة عن ابي عبد الله

ثم اعترضه بانه لم يسو بينهما لان الامارة الدالة على الكون في الدار تقلبها من الظن الى العلم وها لم تنقل ظن حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاخبار وجوزه ابو الحسين بان السايل ان اراد تجويز التعبد بالاخبار عن ظن الكون ما امسناه والا كان قبيحا لان شرط حسن الخبر صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة ما ومتى لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن شبه الفرع بالاصل صفة وعلى يد بعد تسليم وجوب المصالح بجواز كون التعبد بالقياس مصلحة وقد استاثر الله تعالى بالعلم بها وما ذكره ينتقض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة والتقويم وارش الجنايات وتقدير النفقات وعلى يه انه يمتنع التعبد به عقلا ما دام الشارع قد تعبد بكم بالقياس فيها او ابهم الحكم فقد تعبد بصوره وغلب على الظن انه لعلة وانها متحققة في صوره اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد فيه النص بانعقاد الاجماع عليه يكون كافيا فيه وعلى يو انه قياس عقلي من غير جامع وعلى يز بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها لا بالوضع بخلاف الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الوصف علامة على الحكم في زمان دون اخر ويكون الوصف ملحقا بما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب الصوم في وقت دون وقت اخر ويكون مناط ما عرف ذلك اعتبار الشارع للوصف وعلى يح بان القياس جاز ان يكون حجة مع النص الموافق لا المخالف الراجح كخبر الواحد فانه حجة لا مع النص المخالف الراجح وعلى يط ان نظر القايس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في جهة الجامع والدلالة على تعليله واثبات الحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوجوب او الحرمة المتعلق بفعله وعلى ك انا الظن ان حصل مما يعتبر شرعا او محرم من غير امارة جوز العقل ورود التعبد بتحريمه وان لم يرد الشرع به وفرق بين الظن عند سبب وامارة وبينه مجردا عن الامارة وعلى كا يمنع الحصر لجواز تعريف كون الوصف علة بالايماء او غيره من طرق التخريج وعلى كب ان كون الاوصاف المستنبطة ادلة على الاحكام في الفروع ليست ادلة لذواتها وصفاتها الذاتية كما في العلل العقلية بل بالوضع والتوقيف وجعل الشرع لها ادلة فلذلك افترقت في جعلها ادلة او عدمها وعلى كج ان بحث الاصولي في هذه المسلة عن مختص صحيح الاقيسة الخاصة في احاد المسايل بل في جواز التعبد بالقياس في الجملة والوجه ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم من جنس او بكل جنس او غير ذلك بما قد تكلف بيانه في مسايل الفروع فالناظر في احاد المسايل اذا لم يظهر له وجه المصلحة ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس باطل وعلى كد ان لكل حكم شرعي في كل موضع عينا اذا جعل الله تعالى عليه امارة دالة عليه كما في الاحكام

معرفتها

الشرعية ويجب ان يجعل امارة تدل عليه لم يكن تعقلها وعلى كله يمنع استناد للتوصل الى معرفة المصلح
الى فعل القايسين وانا نعلل القايسين اثبات مثل حكم الاصل في الفرع تبعا لمعرفة المصلحة الماخوذة من حكم
الاصل وعلى كله انه متى غلب على ظن القايس كون الحكم معللا وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض
وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس والا فلا وعلى كله ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فما من قايل
في نظر القايس قياسا على التحليل والتحريم مثلا فكل واحد من العلتين غير موجبة للحكم لذاتها فلا يلزم
من ذلك اجتماع الحكمين بان رجحنا احدهما عملنا بها والا توقفنا او نحو ذلك وعلى كله بالمنع من مداركه الشرعية
العقلية لان الشرعية امارة ولا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف لا تستقل البعض بها كالظن
وقوع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف الغيم وتطويته ن واحتج القايلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا بوجوه
آ الصورة التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب التعبد بالقياس لتعذرت
معرفة ما كلفنا به من الاحكام ب اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانه قريب للغرض
وجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمفسدة كما يجب القيام من تحت حايط ظن سقوطه لفرط ميله
وان جاز ان يكون السلامة في القعود والتلف في النهوض ج العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدرك بالعقل
وكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن آ يمنع عدم تناهي الصور فان
الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت اجناس متناهية فاذا ورد النص على تلك الاجناس كلي
دخلت الجزئيات تحته وكانت منصوصا عليها وان كانت غير متناهية لا يقال يتعذر في اندراج كل جزئي تحت كلية
سبيل الاجتهاد فلتم اثبات الحكم فيه بالنص لانا نقول ذلك مبني على تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمنع
لزوم النبي عليه السلم مكلفا بالتعميم لامكان ان يقال انما ذلك بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة وعن ب
العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل اذا كان علمه تعالى متعلقا بما ظنه العبد على وفقه اما على
خلافه فلا لجواز ان الله تعالى اسقط المصلحة في القياس وانه مضر في حقهم فلا يكون العقل موجبا للقياس سلمنا
ايجاب ذلك لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس وعن ج انما يبتنيه على انه لا طريق الى
معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى علمه تعالى بان المصلحة في القياس على ظنه العبد وذلك ممنوع ولان العلة
الجامعة قد لا يكون طريق اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق في المناسبة وانه لا طريق الى معرفتها
الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها وما ذكروه من العلل العقلية فالعقل انما يقتضي ملازمة
معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها لذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت عللا لانها
الامارات فلا يصح القياس ه

البحث في المنع من التعبد بالقياس

اختلف القايلون بجواز التعبد بالقياس عقلا فقال بعضهم وقع التعبد به وقال آخرون لم يقع واتفق الاولون على ان السمع

عقلا

تدل عليه واختلفوا في ثلثة مواضع آ هل في العقل ما يدل عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الشافعية
به وانكره الباقون من الاشاعرة والمعتزلة ذلك ب قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية ج
ذهب النهرواني والقاشاني الى ان العمل بالقياس في صورتين خاصة آ اذا كانت العلة منصوصا عليها او تفرع الحكم
او بايمائه ب قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال الباقون بسائر الاقيسة واما القائلون بعدم التعبد بالقياس
لم يقع فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به ولا يوجب الامتناع من العمل به ومنهم من بل
ما يسلك في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
والقول بالقياس تقدم بين يدي الله فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول
على الله ما لا يعلم فيكون منهيا عنه ج قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء بما ليس علم
د قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان نظن الا ظنا والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا
عليه فيبقى الباقي على النفي ه قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس حكم بغير ما
انزل الله و قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيه تبيان كل شيء ذلك
يدل اشتمال الكتاب على الاحكام بأسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حكما فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب
ثبت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا ز قوله عليه السلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ح قوله عليه السلم ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام لا يقال
هذه اخبار آحاد ولا تعارض الادلة العقلية لانا نقول الدليل الذي يستدلون به هو ان القياس يفيد
الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل بالقياس افاد
الظن ان التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر ولا
اولى بالعمل بل ما قلناه اولى لان الاصل عليه والمطلوب بطاعته وهي اصل من اصول الدين فلا
يقبل فيها الظن ويقبل في نفيها ط اجماع الصحابة على القدح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء
تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة
قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح حين ولاه من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه [illegible]
فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
ان لا تقضي وقال علي عليه السلم لو كان الدين يوجد قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره

سد هسع وقال عليه السلم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ
الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو
جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال له وان احكم بينهم بما انزل الله قال واياكم
والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي
سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزول قدمي بعد ثبوتها وقال ابن سيرين اول من قاس ابليس
اول من قاس ابليس وقال الشعبي لعن الله ارايت من المقاييس وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم
الحلال وقالت عايشة اخبروا زيد بن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله بفتواه بالراي
فعليه اللعنة وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فالقه في الحش
وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها
مع انهم لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ما ذكرناه اولى لان المصرح به راجح على ما
ليس بصريح ثم اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم عليهم السلم والائمة
من اولادهم انكار القياس ودفعه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المعزوة عن الشافعي وابي حنيفة
وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة حجة لا يقال لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه والتالي
باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا والمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات
وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما امتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل
طعام معين في وقت معين ثم لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سالم وغيره من
السود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله حرمت الخمر للاسكار كيف يجوز القياس عليه
ثم لو قال الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسون مطيعين بالنوعين عليه السلم وفي
ذلك كونه عالما بما يودي به اجتهادهم اليه ثم لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد لما يتقابل بكم
فانه من فرع الا ويشبه اصلين متضادين في الحكم وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وهو محال فعلمنا ان الله تعالى لم
يتعبد بما ذلك به سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وما
النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها لم يقع الحاجة اليه فاذا لسنا نتعبد به
اعترض على الادلة من القرآن بان الدالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار
كان الله تعالى قال مهما ظننت او ... الصورة ... تلك الصورة في علم الحكم فاعلم قطعا انك مكلف

به لكن الحكم وجنبيه يكون الحكم معلوما لا مظنونا السنة على ان قوله لا تقدموا يتوقف كون العمل بالقياس
تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من امر الله ورسوله وذلك موقوف على كون الحكم
به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن محمول عليهم لان ترك القياس ليس قطعيا
بل ظنيا ومن حكم بانه مستفاد من المشترك فقد حكم بالمشترك على ان ذلك مختص بالرسول عليه السلم لامكان
استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وكون الكتاب لم يفرط فيه شيء المراد ان فيه ما يدل كل شيء اما بالمنطوق
الظاهر من غير واسطة او بواسطة والاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة بالاحاديث الدالة
على القياس والوقف بصرفها الى البعض كذا على الاجماع بان الانكار عمن عينهم الانكار دون غيرهم العمل
به والوقوف بما تقدم من صرف النهي الى بعض الانواع وبحمل قول علي لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرايط
مخصوصة وعلى اجماع العترة بمنعه وبروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية بانهم ينقلون عن الائمة جواز
العمل بالقياس وعلى استلزام الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص ثم المراد هنا هو نهي ...
وعتق جميع السودان لان لو صرح وقال فقيسوا ... ولو نص الله تعالى على الحكم ثم قال فقيسوا عليه
جاز القياس اجماعا فعلم الفرق والاصل فيه ان الحقوق للعباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم ويسر عن رجوعهم عن
دواعيهم وصوارفهم وعلى ثم قال قاضي القضاة لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد علم فيه عليه السلم
بالقايسين فصلا واراد القياس كانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يحكى فرادى لحكمه من المجتهدين اي يجتهد
الاجتهاد الصحيح ويعقلوا الحجة وذلك وبعد ذلك لكونه مطيعا للنبي عليه السلم وان كانت ... اراد الله
تعالى حكم الفرع من المكلف ولهذا ذكر القاضي عبد الجبار في موضع انه يجعل المصيب واحدا وعلله بان
يقول انه اراد حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد
احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضي في
بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل واختاره في موضع آخر وقال ابو الحسين انه
تعالى انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في
الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض من ذلك اولى من الثاني وعلى الثاني بمنع كل فرع شبه
اصلين سلمنا لكن من يمنع التخيير يقول انه تعالى جعل طريقا في معرفة قوة شبهه باحد الاصلين فاذا
راجع المجتهد طريقه ومن يجوزه يحكم بالتخيير وعلى الثالث بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر
لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ومنع قطعية الحكم والمثابة لقوله من ظن الحكم فقد ادخله قطعا والا
لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل به عند الظن

والعمل على البعض

ومعنى التقدم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه وترك القياس
للاصل وهو معلوم الى ان ينظر المراد منه ومنع وصف المستنبطين المتوكل بانه سوال وهو ظاهر وادا في
النبي عليه السلم عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بانتقاد المعرفة فنفي احاد الامه
عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا ومنع كون الاستنباط من الاصحاب
والصحابه لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا العامل به ومنعوا من العمل به من
غير تعدد وتعيينهم في الاحكام التي زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى احاديث وغيرها
سلمنا لكن النوع الذي امروا به غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشي منه ومنع اجماع العترة مكابرة
فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات علم ان الائمه عليهم السلم انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع
اليه وهو معلوم بالضروره من دين الاماميه وقول المرتد به ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفه عند استنبطهم
والادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول النص والمراد منه كذلك وانما
يحصل الاختلاف للناظر فيها لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد وعن مع السواد بان كان
مباشره بان يقول اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطا
للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه ساير العبيد لم يكن للوكيل عتق الجميع
والطاعة والعلم لا ينافيان الاحتمال ونحن لا ندعي ان كل فرع سببه اصلين بل اكثر الفروع تشبه اصولا متعددة
ولا اولوية للبعض والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافيه بجميع
الاحكام ه

البحث الثالث في شبه القائلين بالقياس والرد عليها م

اعلم ان الناس طولوا في هذا الباب واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن [illegible]
ادلتهم انشاء الله الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ماخوذ
من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر عليه
والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وغيرها اي جاوزتها الى لازمها فثبت بالاستعمال
ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر
لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزته اليه والاعتراض من وجوه ا منع كون الاعتبار
المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال للمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للتابع في دينه القياس
معتبر شرايطه واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده وانه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله
تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عليه السلم السعيد من وعظ

بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره الاتعاظ دفعا للاشتراك وليست ادلتكم
اولى من هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم ب سلمنا ان ما ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها
عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذره على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعدد ركيكا فلا يصح من الشارع ج سلمنا عدم المانع
وحمله على المجاوزه لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول
فيسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي
وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما
به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو الا المجموع مما
به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر
المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشي امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال
الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي
نسبه القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شي منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع الاخلال
بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به ويجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم
اولويه بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار
معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب
تقديره بنوع آخر غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة
القياس الشرعي فاذا الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ فمتى ايجاب
الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه د سلمنا ايجاب نوع اخر
غير الاتعاظ فهنا انواع من القياس يجب توجيهها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف والاقيسه العقلية والاقيسه في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه
الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة
فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا
عن عهدة الامر ه سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان
التشبيه بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتشبيه بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من
النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر
فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر

العموم لا بقا الاخرا اولي من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تسميه الفرع بالاصل في انه لا يثبت
حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا و سلمنا اسقاط النافي
لكن ليس بحجه لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب
الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزا السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف
لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما
اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا افتقد شرط الاقيسه لا سلمنا انه حجه لكن ظنيه
قطعيه لانكم تسلمون ان الاعتبار اسم للمجاوره بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني و مسئلة
القياس قطعيه فلا يجوز تثلوها عليه ح سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار فلا
يتناول كل الاوقات ط سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهه فيختص بالحاضرين في عصر
الرسول عليه السلم اجيب عن ا بان جعله حقيقه في المجاوره اولي لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون
الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوره حاصل في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على
حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطي ولو كان حقيقه في الاتعاظ بخصوصه
كان مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل و بمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحه قولك يعتبر
الاشيا العقليه بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مره كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لقصر
لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس عن المنفظ مجاز العدم اتيانه
بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخره كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى او اصم ومعنى المجاوره حاصل
في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة الطريق خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع العبر فاتعظ نعم ذكره
تؤكد احدها بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمراد في اولي
سلمنا لكن المفهوم منه في الايه ليس مطلق المجاوره بل عليه الاتعاظ وذلك لا يتعدى في القياس الشرعي
قطعا وعن ب بتسليم الركه لو نص على صيغه ما قلتم لعدم المناسبه لكن لم قلتم انه لو امر مطلق الاعتبار
الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسله بالاثبات و هنا يكون باطلا و لو اجاب
بما يتناولها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبه بين
الكلامين والا فات المطلوب وعن ح انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي
ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحه اي اعتبار كان والاستثنا
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ

سلمنا لكن يمنع العليه على ما ياتي وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس والاستثنا اخراج الصلاحيه لا
الدخول وعن د بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفاده حكمه الا من النص لان
الاعتبار المذكور هنا لا بد من مناسبته لما قبل الايه وبعدها والا جاز الركه واللايق به هو التسويه في الحكم
لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا
بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم علا بعموم اللفظ ولان المتبادر
الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر اخر بالاعتبار به فهم
الامر بالتسويه في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبر التشبيه
ورد النقض عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركه لو قال لا تحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير لحصل لو
اراد الشرعي وعن ه بان العام المخصوص حجه وفيه نظر لانه ليس حجه عند الجميع وايضا فان دلالته تضعف
فيمكن القياس على محل التخصيص وعن ز بعموم السوال في كل السمعيات فلا تختص بهذه المسئله وفيه نظر
لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن يمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن ح بانه لما
كان امرا بجميع الاقيسه كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على ما تقدم فان اعتبروا مثل
افعلوا والا لم يكن الثاني مقتضيا لكل فعل ولا القيل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن يمنع تعميم الازمنه وعن ط با
الاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافهه في ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والى الرسول وظاهر الرد يعم القياس
لانه لو اراد بالرد الى الله الاسند الى ظاهر كتاب الله تعالى لزم التكرير لانه مستفاد من قوله اطيعوا الله
فانه امر بامتثال خطاب الله كله والاعتراض من وجوه ا لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد الى ب اما
استنبط من الامر والنهي بل يمكن ان يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا فيدخل تحت قوله
اطيعوا الله فالامر الاول بالطاعه للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي او لا فلا
تكرار والغرض من الايه امرنا بطاعه الله فيما نعلم انه امرنا به وامرنا بما لا نعلم انه امرنا به فيما اختلفنا فيه
ان نرده الى كتاب الله وسنه نبيه بان نبحث عنه فيهما حتى اذا علمنا انه مما امرنا الله تعالى به دخل فيما اوجب
علينا في اول الايه من طاعته وطاعه رسوله ولا تكرار ب هو خطاب مواجهه وظاهره قصره على الحاضرين با
لطاعه لله ولرسوله فان تنازعوا في شي لم يظهر من الكتاب ولا السنه يردوه الى الرسول بالسوال عنه لا يقال
القصر على الحاضرين تخصيص من غير دليل وهو باطل لانا نقول ظاهر المواجهه يقتضي القصر على الحاضرين والتعميم خلاف
الاصل وايضا لو سلمنا ظهور العموم لكن تركنا الظاهر من هذا الوجه تمسكا بالظاهر من وجه اخر حيث جعلناه
عاما في اهل الاجتهاد وغيرهم وانتم تخصون به اهل الاجتهاد وكل منا ومنكم تارك للظاهر وانتم المستدلون

بعليكم الترجيح وهو معنا بالاول لا بالثاني لان الامر بالطاعه عام في الجميع في كل زمان فكذا الامر بالرد لان
الضمير في المخاطب فالرد عايد الى المخاطب بالطاعه فاذا كان الثاني عاما بالنسبه الى كل زمان فكذا الاول الا انا نقول
ان الطاعه واجبه بالنسبه الى كل زمان لكن لا من هذه الايه لانه خطاب شافهه ح سلمنا ان يكون الرد القياس بل الخلاف
امر الى الله ولا يحكم بحكم فيه بشي ولا يكون من باب التكليف ٥ الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذا الرد والاعتراض من وجهين
آ انه عايد الى الامن والخوف السابقين في قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه
فلما كان الضمير في الاذاعه متعلقا بهما فكذا في ردوه وفي لعلمه ويستنبطونه والمنزع لكن من القياس في شي ب
لو سلمنا عود الضمير الى الاحكام لكن جاز ان يكون المراد استخراج الحكم من دليله اما باستخراجه من عموم
النص او من اصاله البراه او غيرهما من الادله وذلك اعم من القياس ن الرابع قوله تعالى انما انتم الا
بشر مثلنا اوردوه في معرض صدهم عما كان يعبد اباؤهم لما بينهم من المشابهه في البشريه ولم ينكر عليهم وذلك هو
القياس والاعتراض من وجهين آ منع عدم الانكار لان الايه انما خرجت مخرج الانكار لقولهم لقوله ان نحن
الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشا من عباده ب سلمنا انه قياس في الامور العقليه فلا يلزم مثله في الاحكام
الشرعيه الا بطريق القياس ايضا وهو محال ه الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنه رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي والنبي عليه السلم اقره على ذلك وقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد وان يكون مردودا الى اصل
والا كان مرسلا والراي المرسل غير معتبر وكان هو القياس و لما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قال بم تقضيان
فقالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنه قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحا بالعمل بالقياس
والنبي عليه السلم اقرهما عليه فكان حجه والاعتراض من وجوه آ انه مشتمل على الخطا فلا يكون صحيحا لان قوله
فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله ما فرطنا في الكتاب من شي ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تفويض
الاجتهاد وهو خطا لان الاجتهاد في زمان الانبيا لا يجوز ولانه عليه السلم سال عما به يقضي والقضا الالزام
فينقع السوال عن الذي يجب به الحكم والسنه لا تصلح جوابا عنه لانها تذكر مقابله الفرض حتى يقال هذا سنه
وليس بواجب ولان الحديث يقتضي سوال معاذ بعد نصبه للقضاء وهو لا يجوز لان نصبه للقضا مشروط
بمعرفه صلاحيته وانما تثبت الصلاحيه لو كان عالما بالشي الذي يجب ان يقضي والذي لا يجب ولاقتضا الحديث
عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنه وهو باطل لجواز تخصيصهما به ب روي انه
لما قال اجتهد راي قال له الرسول عليه السلم اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن تصحيحها لان الروايتين نقلتا

في واقعه واحده فلا يمكن الجمع بينهما ح لا خلاف بين اهل الحديث في انه مرسل رواه جماعه من اهل حمص
غير مذكورين عن معاذ فلا يكون حجه د خبر واحد ورد في اثبات اصل عظيم في الشرع وهو القياس
والاجتهاد والدواعي متوفره على نقله فيجب بلوغه حد التواتر ولما لم يبلغ علم انه ليس بحجه و الحاصل انه
مرسل فلا يقبل عند الشافعي وجماعه او في روايه فيما تعم به البلوى فلا يقبل عند ابي حنيفه وجماعه اخرى
ه انه خبر واحد فلا يقبل في المسايل القطعيه لا يقال منقبوا القياس كانوا يتمسكون به في اثبات القياس
ونقل انه تناولوه وهو اثبات على نقله لانا نقول قد تقدم ضعف مثل هذا و لا يدل على كون القياس
حجه اما قوله اجتهد راي فان الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفيه لا
يقال انما صار اليه بعد فقده من الكتاب والسنه ومدلول الخفي من النص موجود فيهما لانا نقول يمنع ان كل
ما لم يجد للعموم لصحه استفهام هل يعني بان لم يجد صراحه فقط او فيها في جميع وجوه دلالته على ان
هنا لا بد من حمله على العموم لان العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب والسنه ز قوله اجتهد يكفي في العمل بنوع
واحد من انواع الاجتهاد فيحمل على البراه الاصليه او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل الاباحه او
التحريم ح لا نسلم انه اذا لم يحمل على النص الخفي ولا دليل العقل يحمل على القياس الشرعي ولا دليل على الحصر فان
هنا طرقا اخرى كالاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسله وقول الشرع احكم فانك
لا تحكم الا بالصواب ط سلمنا اراده الشرعي لكن يكفي فيه اثبات نوع واحد ونحن نقول كالنظام بالقياس المنصوص
على علته سوا ورد العمل بالقياس اولا او بقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ى سلمنا دلالته على العمل
بالقياس الشرعي لكن في حياه الرسول عليه السلم او بعده م ع والاصل فيه انه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان
في الكتاب والسنه وهو غير ممكن في زمانه عليه السلم لعدم استقرار الشرع اما بعده فقول اليوم اكملت فلا ان الدين
انما يكون كاملا لو بين جميع احكامه وهو انا يكون بالتنصيص على كل الاحكام واذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم
الوجدان فيما وهما قد اشتملا على الجميع لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول عليه السلم اجيب عن آ بان قوله
تعالى ما فرطنا يدل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطه وهو مسلم فان الكتاب لما دل على وجوب قبول الرسول
عليه السلم ودل على ان القياس حجه والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب دالا عليها ولم يكن دالا ابتدا
لخلوه عن دقايق الهندسه والحساب وتقادير الحيض والوصايا ولا يجد مدفعي العمل بالاجتهاد في زمانه عليه
السلم في واقعه لا يمكن تاخير الحكم فيها الى ان يصل الخبر من اليمن الى المدينه ثم منها الى اليمن لتعذر النص حينيذ
والسنه عباره عن الطريقه كيف كانت والبعث انما يكون بعد المعرفه بشرايط القضا والمراد لما عزم على البعث وجاء
معاذ جواز تخصيصهما به وفيه نظر لان العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المبعوث وانه هل يصلح

للانقياد لا وذلك لا يمكن الا بعد اطلاعه على معرفة مدارك الاحكام ولا يجوز تخريج النص على المذهب
الباطل وعورض بان روايتنا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يكون معارضا وكيف يجوز
ان يترك الكتاب وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز تأخيره ومما ايضا لا يمكن الجمع بينهما وان ورد في واقعة واحدة بان يقال
الحادثة ان احتملت التأخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد وفيه نظر لانه يجوز التأخير الى تحصيل
معرفة الحكم بالفكر وقد يتطاول فكذا يجوز الى وقت الانعقاد والشهرة قد بينا انه اتى خبر مرسل واشبه الغرابة
والتفصيل ليس من اجل الحديثين فلا يمكن وجه الجمع بينهما به لان الثاني انكار لقوله اجتهد مطلقا وامر له بالمكاتبة
مطلقا وعن ح انه مرسل تلقته الامة بالقبول فنعمل به وفيه نظر للمنع من تلقي الامة له بالقبول فان منكري
القياس لم ينقلوه الا على الوجه الذي قلناه وعن د انه عموم البلوى فلا يوجب تواتره كالمعجزات المنقولة عن النبي عليه السلام
وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتره لكن العادة تقضي به لشهرته وهما منفيان عنه لانه مرسل وعن ه انه خبر الواحد
يثبت به ظن ان القياس حجة وان لم يثبت به القطع عليه وعليه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذلك
للمعارضة بما يدل على ذم اتباع الظن وعن و قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا فيدل
على كونه فان لم يجد للعموم صحة الاستثناء ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنهما لا يشتملان على الحكم الحاصل
بالقياس وهو كاف في ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ احكم بكتاب الله اي اذا ما هو في الكتاب عليه
بازائه لا مطلقا والا لكان قوله احكم بالسنة اذا لم اجده في الكتاب خطأ وعن ز بان البراءة الاصلية معلومة لكل
احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل اجتهد عليه وفيه نظر لان دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد
الادلة العقلية والسمعية وذلك من المشكلات التي تحتاج الى الاجتهاد وعن ح باجماع الامة على الحجر من القطع
به وفيه نظر فان الاجماع دل على نفيه كالاحتياط وايضا اختلفوا في الطرق النافية كالمصالح المرسلة وغيرها
وعن ط بان الشرع سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حمل على المنصوص على
علته او على تحريم التأفيف لم يف بذلك ولا بعشر عشر الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم ايفائه بجميع
الطرق جعل القياس طريقا السادس ان سأل عمر النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال ارايت لو
تمضمضت ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واوهى حكم احدهما
على الآخر وهذا قياس لانه اورد هذا الكلام ليدل على ان الجامع بينهما ما بينهما دل عاقل عند سماعه وانه لم
يحصل عند المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما فوجب ان لا يكون حكم المقدم حكم المطلوب واذا كان قياسا وجب كون
القياس حجة لوجوب التاسي وكان قوله ارايت مخرج التقرير ولولا ان التعبد بالقياس قد تمهد عند
عمر لما قرره عليه وهذا احاد من يعتقد الحكم بالكلية ان يقول لحمله النبي وقال انما كان او لا يجوز لو كان

هو والمخاطب لا يعتقدان كونه حجة اعترض بانه خبر واحد فلا يتمسك به في العمليات وبان
مثل هذا القياس حجة التنبيه على العلة ولان الحديث وان دل على اجزاء القبلة مجرى المضمضة لكن ليس
فيه ان النص اوجب ذلك او القياس مع الاحتمال فلا قطع على احدهما اجيب بانه عليه السلام لم ينص على تصرح
العلة بل ذكر اصل القياس والعلة سابقة الى الذهن ولين السمعية علة الاصل تنصيصا على العلة قوله
ليس فيه دلالة على اجزاء القبلة مجرى المضمضة لنفيه وقياس قلنا بينا انه مفهوم اذا شاكل واحد منهما لم
يحصل منه الثمرة المطلوبة من ذلك الفعل والمعاني بينهم لما استفتي عن القبلة فقال المفتي اذا لو تمضمضت ثم
مججته ان القبلة لا تفسد الصوم ويعلم اجزاء احدهما مجرى الآخر من الوجه الذي ذكرناه وبطل ان يقال هذا
الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع وفيه نظر للمنع
من ذكر ذلك القياس عليه بل لا دلالة الا الاستبعاد سلمنا لكن قوله ليس نصا على العلة بل على الاصل سابق
قوله فبطل استعمال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما ذلك السابع قوله عليه السلام للجارية
الخثعمية لما سألته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق
بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه نظر للمنع من استفادة
ذلك من القياس اثباتا اولا فلما ياتي من ان الرسول عليه السلام لا يجوز له الاجتهاد واما ثانيا فلاستفادة
ذلك من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فيكون كدين الآدمي في عدم سقوطه الا بفعله ولم يذكر عليه السلام
الدين ليقاس عليه بل للتنبيه والتعريف ولانه عليه السلام قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون اولى منه
في الاصل الا في مثل تحريم الضرب لتحريم التأفيف ونحن نقول به الثامن يروى عنه عليه السلام انه قال
لام سلمة وقد سألته عن قبلة الصائم هلا اخبرته اني اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه
وفيه نظر لانا نمنع قصد القياس بل فعله واجب علينا لوجوب التاسي به لما عرف عليه السلام منهم الانقياد الى
متابعته ولهذا قال ان يفعلوا بخلاف فعله بل كانوا يأتون به كما روي انه خلع نعله فخلعوا التاسع
ان سعد بن معاذ بان يحكم في بني قريظة برأيه وامرهم بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نسائهم فقال
عليه السلام لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالرأي في امور الحرب الحكم
بالقياس لان الرأي اعم من القياس فجاز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في الاخذ بالاصلح
للمسلمين وذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قال عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس

على تحريم الأكل بل تحريم الشحوم لتحريم مضافا إلى الأعيان فينصرف إلى المعاني المعهودة منها والبيع من جملة
عوارضها فيدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الأكل مصرحا به لكان المراد منه تحريم التصرف كقوله تعالى ولا تأكلوا
أموالهم وقوله الذين يأكلون أموال اليتامى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بغير حق الكاشي
عشر ما روي عنه عليه السلم أنه علل كثيرا من الأحكام وهو يقتضي وجوب اتباع العلة أين كانت وذلك
عين القياس كقوله عليه السلم إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروها وكقوله نهيتكم
عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة وقوله عليه السلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص
الرطب إذا يبس فقال نعم فقال فلا إذن وقوله عليه السلم في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا رأسه
ولا تمسوه طيبا فإنه يحشر يوم القيمة ملبيا وقوله عليه السلم في حق شهداء أحد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيمة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وقوله
عليه السلم عن الهرة إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات وقوله إذا استيقظ أحدكم
من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلثا فإنه لا يدري أين باتت يده وقوله في الصيد فإن
وقع في الماء فلا تأكله لعل الماء أعان على قتله وقوله عليه السلم إنما أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي
والرأي تشبيه الشيء بالشيء وهو عين القياس ورد الاعتراض بأن النص على العلة لا يستلزم الإلحاق فإنه
المتنازع والأخبار ما دلت على الإلحاق بل على التعليل والثاني فيه تعريف الباعث على الحكم المؤدي
أقرب إلى الانقياد ولهذا نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس هناك سلمنا دلالتها على الإلحاق
لكن لا بأس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عندنا كما أشرنا وما روي من قوله عليه السلم إني أحكم بالرأي
فيما لم ينزل فيه وحي فمناف لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى سلمنا لكن لا نسلم أن الرأي
هو القياس سلمنا لكن لا يلزم من جوازه للنبي عليه السلم المعصوم عن الخطأ جوازه للأمة لكثرة الغلط عليهم
وأيضا فيه نظر لاحتمال عود قوله فيما لم ينزل فيه وحي إلى الأحكام الدنيوية التي ليست من سياساتنا
وهي منها له الثاني عشر وهو الذي عول عليه أكثر القائلين بالقياس أن الصحابة أجمعوا على العمل
به فيكون حجة وبيان الإجماع أن بعض الصحابة عمل به أو قال به ولم ينكر عليه أحد فيكون إجماعا أما عمل بعض الصحابة
فلوجوه أحدها أن عمر كتب إلى أبي موسى اعرف الأشباه والنظاير وقس الأمور برأيك وهو صريح في المقصود
أنهم صرحوا بالتشبيه فإن ابن عباس أنكر على زيد قوله الجد لا يحجب الإخوة وقال ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا وظاهر أن غرضه ليس تسمية الجد أبا لعدم حجية مثله عن ابن عباس
ولأن مقصده ما هو علم اللغة فكيف يطلق على الجد اسم الأب حقيقة مع صحة نفيه فيقال ليس أبا بل هو جد فتعين

٤٩

أنه يريد أنه عدل إلى الأب في حجب الإخوة كما أن ابن الابن عدل إلى الابن فيه وعن علي عليه السلم وزيد أنهما
شبهاهما بغصني شجرة وجدولي نهر فعرفا أن القرب بهما إلى الميت شركا بينهما في الميراث ثم اختلفوا في
مسائل كثيرة وقالوا فيها أقوالا لا محمل لها إلا الرأي والقياس فإن أكثر الأصوليين منها ولنذكر منها أربعة آ
مسألة الحرام فالواقع فيها خمسة أقوال فنقل عن علي عليه السلم وزيد وابن عمر أنه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن
مسعود أنه في حكم الطلقة الواحدة أما بائنة أو رجعية على خلاف بينهم وعن أبي بكر وعمر وعائشة أنه يمين يلزم
فيه الكفارة وعن ابن عباس أنه في حكم الظهار وعن مسروق أنه ليس بشيء لأنه تحريم لما أحل الله فصار
كقوله هذا الطعام علي حرام والمرتضى وباقي الإمامية رووا هذا القول عن علي عليه السلم ب اختلفوا
في الجد مع الإخوة فورثه بعضهم معهم ومنعه آخرون والأولون قال بعضهم إنه يقاسم الإخوة ما كانت
المقاسمة خيرا له من الثلث فأجراه مجرى الأم ولم ينقص حقه عنها لأنه جمع بين الولادة والتعصيب ومنهم من قال
يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس فأجراه مجرى الجدة في عدم النقصان من السدس ج اختلفوا
في المشتركة وهي زوج وأم وأخوة لأم وأخوة لأب وأم حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للأم وبالثلث
للأخوة من الأم ومنع الأخوة من الأبوين فقالوا هب أن أبانا كان حمارا ألسنا من أم واحدة فشرك
بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث د اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلاق شيئا أو يبقى عدد الطلاق
كما كان فقال ابن عباس إنه ليس بطلاق وهو رواية عن عثمان والأخرى إنه طلاق وهذه المسائل إن لم يقل بها
أحد منهم عن طريق كانوا متفقين فيها على الخطأ وهو باطل وإن كان عن طريق وذلك ليس العقل لأن حكمه واحد
وهو البراءة الأصلية ولكن هذه الأقاويل تخالف حكم الأصل فهو السمع فإن كان نصا قوليا أو فعليا جليا
أو خفيا وجب إظهاره لأن عادتهم تعظيم نصوص الرسول عليه السلم والاتكال على مخالفتها حتى نقلوا منها
ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه السلم نعم الإدام الخل ومن عادتهم التفحص عن النصوص والحث على نقلها إليهم
ليتمسكوا بها إن كانت موافقة لمذاهبهم أو ليرجعوا عنها إن كانت مخالفة ومن هذه عادته لا يجوز أن يكتم النص
ثم يسكت عن ذكره فثبت أنه لو كان هناك نص لأظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
ولكنه لم ينقل لأنا بعد البحث الشديد والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه وإذا انتفى النص
تعين القياس د نقل عن الصحابة القول بالرأي وهو القياس قال أبو بكر أقول في الكلالة برأيي وقال عمر
أقضي في الجد برأيي وفي الجنين لما سمع الحديث لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال عثمان لعمر إن اتبعت رأيك
فرأيك رشيد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي وعن علي عليه السلم اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن
لا تباع وقد رأيت الآن بيعهن وإنما قلنا الرأي القياس لأنه تعالى في معاتبته فقال أهلك هذا برأيك أو بالنص

ولو اظهروه

فلا يمنعنا اول الاستدلال بالنص وان كان خفيا ثبت بعض الوجوه الاربعة في قول البعض واما عدم الانكار فلانه
لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع ونقله اولى من نقل الاختلاف فيهم في مسايل جزئية ولو نقل لاشتهر
ولوصل الينا لتوفر الدواعي عليه وانما قلنا انه اجماع لان السكوت ليس للخوف لشدة انقيادهم الى الحق ولان
بعضهم خالف فلو كان هناك خوف يمنع من اظهار ما في قلوبهم لم يخالفوا فتعين انه للرضا والاعتراض من وجوه
آ لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس والروايات التي ذكرتموها الا تزيد رواتها على الاثنين ومثلها لا
يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطي هذا القدر على الكذب في الاحاديث المستدل بها على اعيان المسايل مشهورة
لكن لما انتهت الى الواحد والاثنين لم يقطع بها فكذا هنا لا يقال الا انه بين معترف بها وبين متاول فيلزم
اتفاقهم على النقل لانا نقول سبق عدم افادة مثل هذا الجزم بالصحة في منع دلالة الاحاديث على العمل
بالقياس فنقول عمر اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك ليس في اعرف الاشباه حجة لانه تعالى قد
نص على حكم كل جنس ونوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظاير ليدرج الشي تحت جنسه ولا يخرجه
عنه وقد يحصل الاشتباه فيفتقر الى التامل الكثير ولا في قوله وقس لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور
برايك اعرض الاشياء على فكرك والفكر استحضار علوم او ظنون ليتوصل به الى تحصيل علم او ظن فالتفكر يوجد
التسوية بين المسئلة المجهولة والمقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما وهو متعين لان الراي هو الروية فقوله
قس الامور برايك معناه سو الاشياء بفكرك والتسوية بالروية عبارة عما قلناه فيرجع الامر الى انه امره بان لا
يحكم بالتشهي والتمني بل بالاستدلال وليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي سلمنا ارادة تسوية الفرع بالاصل
لكن كما يحتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كذا يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص
واما تشبيه ابن عباس فيمنع انه جمع بين الامرين بعلة قياسية فجاز ان يكون الانكار لاجل انه كما تسمى النافلة
بالابن مجازا لكونه هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كذا الجد يسمى ابا
مجازا الا اكتفا بهذا الاسم المجازي في الاندراج تحت وورثه ابواه ونوقض نسبه من عباس لا يردا الى مساله
اللغوي وما ذلك القياس لا يكون لذلك بل ناذكر النص ووجه توكل بل بيدان النص ما قلناه واما ذهاب كل منهم الى
ما صار اليه فجاز ان يستند الى باطنه نصا سواء اصاب في ظن دلالته او اخطا ومنع وجوب النقل وليس الاشتهار
والوصول الينا ولا يلزم من تعظيم النص اقتضا ظهور النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول لان التعظيم انما
يقتضي الاظهار عند الحاجة الى اظهاره وهي منتفية لان الحاجة لم تسمع المناظرة هنا لعدم اجتماعهم في محفل
المناظرة ولم تجر عادتهم بذلك ولا مع المستفتي لانتفا الفايدة بذكره بعينه سلمنا ان شدة التعظيم تقتضي
اظهار النص لكن بشرط ان تمكن السامع من الانتفاع به ولم يوجد هنا لانه اذا تعين ذلك النص كان خبر

واحد وليس بحجة فلا فايدة في اظهاره ح سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان جليا لان الداعي انما يحصل في اظهار
دليل المذهب لو كان ظاهرا قويا اما ان كان خفيا فلا د سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب لكنه معارض
بانه لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس
الذي لاجله ذهب الى ما ذهب اليه لانا نقول ــــ ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص لانا
نقول القياس الجلي يجب الاتباع فيه والا لما حسنت المناظرة بين القايسين ه لا نسلم انهم لم يظهروا
النصوص ولا يجب الاشتهار لانه ليس من الوقايع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لا يقال لما
توفرت الدواعي على نقل مذاهبهم مع انتفا الفايدة فيها فنقل الادلة مع مسيس الحاجة اليها اولى لانا
نقول لم يمنع من نقل الامور التي لا يكون عظيمة بل لم يوجبه وبينهما فرق و سلمنا انه من الامور العظيمة لكن
لا يجب نقلها كالمعجزات وامر الاقامة في التثنية والافراد مع ظهوره مع انه لم ينقله الا احاد واذا جاز
ان لا ينقله الا الواحد ايضا ز سلمنا انه لو اشتهر لنقلته لكن مع عدم النقل ولا يجب ان يعرفه كل احد
فانه لا يمكن ادعا معرفة كل واحد بانه نقل عن الرسول عليه السلم والصحابة فجاز ان يكون البعض معه فرح سلمنا
انه لو نقل لعرفه كل احد لكن لا نسلم انا لا نعرف فان من قال في تحريم الحرام انه يمين ذهب الى قوله يا ايها
النبي لم تحرم الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فانه عليه السلم حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله
تعالى هذه الاية وسماه يمينا ومن قال لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم و
النهي يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ومن قال انه كالطلاق ثلثا زعم انه قد يجعل كناية عن الطلاق
فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلاق ثلثا ومن قال انه ظهار جعله كناية عنه والكنايات في اللغة
ليست قياسا سلمنا ان قولهم ليس للنص فلم قلت انه للقياس بل جاز ان يصيروا الى تنزيل اللفظ
على اقل المفهومات او على الاكثر او الى الاستصحاب او الى المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول او الى
الاستقراء او فرق بينه وبين القياس لان استدلال بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بجزئي على اخر
او انه كان من مذهبه ان يجد قوله حجة ومستند ذلك الوهم ان يجد قول بعض الانبياء حجة فيكون قول هذا
العالم حجة والاول كقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه والثاني لقوله عليه
السلم علما امتي كانبيا بني اسرائيل فمع الشبهة تقتضي ان يجد قول العالم حجة او استندوا الى الاجماع
في محل الخلاف لانا نقول المقصود من الاجماع ثبوت الواسطة بين النص والقياس في الجملة ي لا نسلم ان الراي
هو القياس لانه مرادف للروية فلا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا لم يكن في اللغة للقياس فكذا
في عرف الشرع لان النقل على خلاف الاصل ولان الراي لو كان اسما للقياس لكان اللفظ المشترك دالا

السلام ع

بتبجيل الانعام
حضور العالم خ

في القياس فيكون معنى فلان يرى كذا اي يقيس وهو معلوم البطلان وقال ابو بكر انّ قول الكلالة
برأيي ليس بالقياس لان الفقه لا ينفرد بالقياس ثم سلمنا التقابل بين النص والراي لكن يمنع وجوب كون
الرأي قياسا فان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية فلا يكون كذلك الا يكون نصا فجاز ان يكون
استدلالا من الفظ خفيا او يحمل الجمع بين النص والقياس ممنوع ثم سلمنا عمل البعض لكن يمنع عدم
الانكار فانه قد نقل انكار الرأي والقياس وذم من اثبت الحكم بغير الكتاب والسنة وهو مشهور عنهم على ما
تقدم في الفصل السابق انا نقول الذين نقلتم عنهم منع القياس نقلنا عن عنهم العمل به ولا يدري المو ثبوت ليس
الا المنع من العمل به لا مع شرائط خاصة لانا نقول نحن نقلنا التصريح بالمنع والرد على الاطلاق من غير تقييد
بصورة خاصة وانتم لا تنقلوا التصريح بالعمل بل رويتم احكاما تم استدللتم بوجوه غامضة على ان تلك
الاحكام دالة على قولهم بالقياس ومعلوم ان التصريح الرد اقوى مما ذكرتموه ثم سلمنا لكن يدل الروايتين بوجه آخر
وهو ان بعضهم كان قائلا بالقياس حين كان المعتبر الآخر منكرا له ثم انقلب القائل به منكرا وبالعكس فيكون
كل منهم مادحا للقياس وذاما له من غير تناقض ولا يحصل به اجماع على العمل به ثم قول البعض وسكوت
الباقين لا يدل على الاجماع لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام هنا لم يجمع الصحابة على القياس بل
القائل قوم معدودون قليلون كعمر وعثمان وابن مسعود وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي الدرداء
وابي موسى وغيرهم من اصاغر الصحابة وكان فيهم عمر وعثمان من السلاطين ومعهم الرغبة والرهبة فلذلك في الوهاء
والانقياد من العامة والباقون لم يعملوا به وجاز انهم سكتوا لعلمهم ان انكارهم غير مقبول وقال وترك عليه امر
القياس عبد الله بن العباس والعباس اكبر منه ولم يقل في القياس شيئا عن عمر ولا علي ولا عمر عن شيء شهد انه
وقال في القياس عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم نقل فيه شيئا وكان ابو عبيدة ومعاذ بالشام فقال معاذ
ولم يقل ابو عبيدة مع ان المسئلة اعظم منه وكيف يقال الخوف قد كان زائلا وقد قال ابن عباس هيبة وكان
مهيبا وكان العظيم اذا اختار مذهبا شق عليه ابطاله وصار ذلك سببا للعداوة وقوله لو كان الخوف مانعا
من المخالفة لما اختلفوا في مسئلة الحد والحرام وغيرها فلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان
النزاع فيه اصعب من النزاع في الفروع وهذا حكم من لم يعتقد القياس من اهل زمانها اما ضلال القائلين به بخلاف
نوع الفقه بل سلمنا عدم ظهور اسباب الخوف لكن اجمع المسلمون على عدم عصمتهم فجاز ان تكاسلهم لما
لا ينبغي وحسن الظن بهم لا يكفي في الامور القطعية ثم لعلهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس وخفته بعد
عنهم حينئذ فالسكوت او اعتقدوه خطأ من الصغائر فلا يجب الانكار او اعتقد كل منهم ان غيره اولى بالانكار
ثم سلمنا انهم باسرهم رضوا لكن يمنع حصوله دفعة فان ذلك لا يعلم الا اذا علم انهم جلسوا في محفل واحد

قطعوا بصحته دفعة واحدة فجاز ان يكون حين رضي احدهم توقف الآخر وانكر بتبدله لا يقال هذا الاحتمال
يمنع من انعقاد الاجماع لانا نقول اهل الاجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد
وقطعهم بالحكم فيجعلوا هذا الاجماع عن الاحتمال وهذا سؤال الطاعن فيه ولهذا قالوا الاجماع الآتي اجماع الصحابة
ثم سلمنا انعقاد الاجماع على نوع من الاقيسة لكن لم يعقل خصوصية ذلك النوع ولا العمل بكل انواعه ولا يلزم
من الاجماع على العمل بنوع الاجماع على العمل بالجميع فلا نوع الا ويحتمل ان يكون هو المجمع عليه وان يكون غيره
وكل نوع مشكوك فيه فلا يجوز العمل بشيء منه لا يقال نفي بعض الامة نفي العمل بالقياس وتعميم اثبته وكل
من اثبته اثبت نوعا معينا فلو اثبتنا غيره كان خرقا للاجماع لانا نقول يمنع ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا
معينا الا بسائرها الى دعوى المناسب وغيره ووقوع الاختلاف في كل نوع عينه فرد قوم المناسب لانه يعتبر على
تعليل الاحكام بالمصالح وبراءتها وهو باطل عند الاشاعرة ورد الاكثر غيره فلا قياس يجمع عليه ثم سلمنا
الاجماع على نوع منه لكن جاز ان يكون هو قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اما المنصوص علته ثم سلمنا
اجماع الصحابة في زمانهم على العمل به فلا يلزم التعبد به الى زماننا فان الصحابة لمشاهدتهم الرسول عليه السلام والوحي
فربما عرفوا من القرائن الحالية ان غرض الحكم الخاص رعاية الحكمة العامة فجاز لهم التعبد به اما غيرهم فلا لانتفاء
مشاهدتهم القرائن لا يقال كل من جوز للصحابة جوزه لغيرهم لانا نقول لا يلزم الخطأ بابطال احد امرين مع كثرتهم
وتفرقهم منع الفرق وعدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه اجيب عن الاول بان اختلاف الصحابة في الجد والحرام
والمسد كعمل الايلا والخلع ونحوه وجد العرف وقولهم بالتشبيه والرأي وما نقل من الاحاديث في القياس كخبر
معاذ وابن مسعود والخثعمية والقبلة وامر عمر ابا موسى بالقياس ثم يبلغ مجموع هذه الروايات مبلغ التواتر وان
كان كل واحد منها مع الآحاد ومطلع بشيء منها وافي واحد صح كان دلالة على المطلوب ثم سلمنا انه ظني لكن يمنع كون المسئلة قطعية لانها
عملية فيقوم الظن مقام العلم في وجوب العمل فلا نوقف من ان تواتر النقل عن الشرع بالامر بالقياس وبين ان
يحصل من بطن صدقه في وجوب العمل وفيه نظر لان الظن انما يحصل مع عدم المعارض وقد بينا النقل عن بعضهم
عنه بالمنع من العمل بالقياس على سبيل القدح فان لم يكن راجحا فلا اقل من التساوي فيمتنع حصول الظن والعلم
وعن ب ان مقدمة كلام عمر وموعظته بيان الحمل قوله اعرف الاشباه على معرفة الجنس ليستبين فيه انواعه
ويجرح عنه غيرها وهو قوله الفهم عندما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة ثم قوله الاشباه
والنظائر وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى وهو صريح في الامر
بالقياس الشرعي وهو جواب عن تجويز ارادة نسبة الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه من النص
وتجويز ارادة المجاز في تسمية الجد ابا باطل فانه لا يجوز ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل التشابه من الجد

في احد الموضعين دون الثاني لان حسن المجاز في احد الموضعين لا يوجب القطع به في الثاني واذا لم يرد الانكار
على التفرقة في اطلاق الاسم المجازي توجه الى التفرقة في الحكم الشرعي وجاز ان يكون هذا القايل حلف عند ابن
عباس واعتقد ان الخطاب فيه مخرج عن الفتوى فلهذا احتج عليه بمخالفته التفوي فيه لو انه محمول على المبالغة واستقرا
العرف يشهد بان في اظهار النص تعظيم حال الرسول فان من حكم لبني عن سبب حاله جمع مواضعه على تعظيم يخص
بعينه ووجد ذلك الحكم بحجة من قول العظيم فانه يذكر لهم ذلك القول ويصرح به والحاجة الى ذكره حاصلة مطلقا
لان من يعتقد اثبات مذهبه بالنص فانه يعلم ان مخالفه لا طريق له او لطريق مرجوح مخالف للنص والمبادي يسلم
التوقف فيكون الحكم بايديها حراما والراجح يكون هو مخالف النص فاذا لم يثبت مذهبه بالنص بعينه ثم
حاكمه او في نيته كونه مخالفا للنص لكن شدة انكارهم على مخالف النص تقتضي شدة احترازهم عنها ولا طريق
الى الاحتراز الا بذكر ذلك النص فشدة التعظيم له عليه السلام تقتضي اظهار نصوصه مطلقا وبهذا يظهر الجواب
عن ج لان دليل التعظيم يستلزم ذكر النص جليا كان او خفيا وفيه نظر لان كلام عمر اولا واخيرا لا ينافي
الحمل على معرفة الاخبار لان الجزي المندرج تحت الجنس ليس منصوصا عليه بخصوصه وان دخل تحت المنصوص
ولما كان الجزي قد يندرج تحت كليات متضادة في الاحكام وجب معرفة الذاتي منها دون العرضي ليندرج
ذلك الجزي تحت ذاتيه لا عرضيه لئلا يكون اشتبهما بالحق وليس ذلك القايس في شي وانكار ابن عباس في التشبيه
لا في التفرقة في الحكم الشرعي بل من حيث ان احدى الاضافتين اذا صدقت وجب صدق الاخرى فابن الابن اذا
صدقت عليه اضافة البنوة الى الجد وجب صدق اضافة الابوة على الجد فالتخلف محال فلهذا انكر ابن عباس
على زيد وقد حصلت كثرة النصوص الى وقت الحاجة اليها عن كثير من الصحابة كحكم المجوس وعدد فصول الاذان
والاذان مع اظهار امرها وانكار الاشعار بها وغير ذلك ولا تنافي في ذلك بعد علمهم للرسول عليه السلام ولا يلزم
انحصار الطرق في ظاهر النصوص والقياس لجواز المصير الى النص الخفي والاستصحاب والبراءة الاصلية فلا يجب
ذكر المستند وان وجب فانما هو عند التنازع والتجادل وعن ج بالفرق من وجوه ا انكارهم على مخالف النص فوق
انكارهم على مخالف القياس ولا يلزم من ترك اقل الانكارين ترك اعظمهما ب الخواطر مستقلة بمعرفة العلل
القياسية فلا يجب التنبيه عليها وغير مستقلة بمعرفة النصوص وهو يقتضي وجوب التنبيه عليها لا يقال لو
لم يجب التنبيه على العلل القياسية لما حسنت المناظرات لانا نقول ليس كل ما لا يجب لا يحسن ج النصوص يجب
اتباعها فيجب نقلها بخلاف الاقيسة لان كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها ولا نقلها د النصوص يكثر الاخبار
عنها على الحالي وقد يتعذر التعبير عن الامارات كالامارة في فهم المتلففات واروش الجنايات وبعض
المقوم عن ذكر امارة ملخصة في تقدير التهمة بالقدر المعين لا يقال ... الزمان يعرفون عن الامارات

بل انا نقول المتاخر يلحظ في كل علم ما لا يلحظه المتقدم سلمنا وجوب الذكر لكن التنبيه كاف فلا يجب التصريح
وقد نبهوا على العلل بالاشارة الى الاصول التي ذكروها لانهم انقسموا على ان حكم انت علي حرام على خمسة
الطلاق او الظهار او اليمين وعليه ظاهر لانه موضوع للتحريم فيتوقف فيه اذا توجه الى الزوجة كهيئة القايل
ثم كل منهم رجح اصلا احتياطا فمن رجح الاحتياط جعلنا كالطلاق ثلثا ومن رجح اليمين جعله طلقة واحدة ومن
جعله ظهارا رجح مشابهته اياه في اقتضاء التحريم وما يعنيه لصرايح الطلاق وجانبه جعل كفارته كفارة
الظهار احتياطا لا ان الغالب الكفارة القتل ومن رجح كفارة اليمين اوجبها اخذا بالاقل فذكرهم
الاصول مبنية على كيفية قياساتهم وعن ه ان هذه المسايل مما تكثر وقوعها فاستدعت الحاجة الى معرفة حكم
الله تعالى فيها بالدليل فتتوفر الدواعي على ضبط النصوص الواردة فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه
يفيد الظن وفيه نظر لانه لو اوجب النقل لاوجب التواتر والتالي باطل اجماعا وعن و انا لا ندعي ان
يعرف ذلك احد بل ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاول تحصيله وفيه نظر لانه اذا لم يجب عموم
نقله لم يختص الناقل بالمصنف للكتب فجاز ان ينقله غيره ولم يضعه في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة
وعن ح ان قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على ان حكمه ما هو اذا حرم بل ان دل فانما يدل على
مذهب مسروق فاما قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فليس في الاية انه عليه السلم قال لبعض نسايه انت علي
حرام بل انه عليه السلم حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين فان كان قد حلف فانه لا يقرب مارية القبطية
بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله ولهذا يصح قولك انت علي حرام قسما بالله بلا دلالة لهذه الاية على حكم المسلم
ولانه لو نزلت بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان نصا في الباب فلم يجز لاحد العدول عنه لشدة انكارهم على
مخالف نصه واما من جعله كالطلقات الثلث فليس من صرايح الفاظه ولانما اجمعوا على انه من كناياته
فلا بد وان يقول انه مثل حكم الصريح او الكناية وهذا التشبيه نفس القياس نعم بعد ثبوت هذه المشابهة
يدخل تحت قوله اذا طلقتم النساء ومن حمله على الواحدة اخذا بالتيقن فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح او
الكناية فلا بد من القياس ومن جعله كالظهار فان اجراءه مجراه في الحكم هو القياس ومسروق لم يعتمد على
البراءة الاصلية بل ما شاهد على فقهه من تزيد حيث قال لا اعرف عليك بالله وشرب من بحرهم فقهه من تزيد
ولان مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة وقت اختلافهم فقد ترك الصحابة البراءة الاصلية بسبب القياس
لما بيناه من انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص فيقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو المطلوب وبطل
وان لم يعاصرهم في ذلك الوقت كان اجماعهم حجة وفيه نظر فان دلالته على مذهب مسروق بعاصرهم
احتجاجهم به وجاز ان يكون السبب حسن الظن بجمهور الصحابة ومخالفة والتنبيه بالقصعة هو

عن البراءة الاصلية كالشفعة المجللة بالاصالة عن ط اذ كل فان الصحابة لم يرجعوا في تلك
الا الى اول الى البراءة الاصلية والى النصوص الجلية والخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وفيه نظر
للمنع من الحكم الكلي ثم من جواز رجوعهم الى احد الثلثة وعزى ان الراي وانه لم يخص لعله بالقياس
لكنه مختص به شرعا القياس دليله وهو سار ويتم من ذم الراي وانهم وافقتم على ان المراد به القياس
فعرفنا ان عرف الشرع يقتضي التخصيص وفيه نظر لجواز ان يكون الذم قرينة على التخصيص وعلى
بان روايات الانكار وان كانت صريحة وروايات الاعتراف غير صريحة بحسب الدلالة ولم قلتم انه يبقى ما ذكرتم
من الترجيح ولو انقلب المنكر معروفا وبالعكس لاشتهر لانه من الامور العجيبة ولما لم يشتهر لم يقع وفيه نظر
لانا بينا عدم الدلالة لما ذكرتم على الاعتراف ولو دل لكانت دلالته اضعف من دلالة التصريح فعاد
كما في الترجيح وانه يجب رجوع المفتي عن فتواه لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده وعلى [illegible] انه شذ اتفاق
الصحابة الى [illegible] نفي الخوف وفيه نظر لمنافاة قول ابن عباس وتصريحه في حسنه وكان حسنا او على
ان الموقف ان كان في اول الامر اما بعد انقضاء الاعصار فالظاهر ظهور الحسن اما البطلان فقوله اعلى كل
واحد بعد ان غيره اولى بالانكار قلنا لا نسلم ان يكون ما احد منهم اولى [illegible] او يكون القول في حده واحد
وكيف كان باجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطأ وفيه نظر لجواز ظهور البطلان وعدم وجدان ما يدل
عليه وهو ذم القايل به ولئن سلمنا ان واحدا اولى بالانكار فاقصى ما في الباب انه يكون ذلك الواحد
مرتكبا للخطأ وعلى [illegible] ان الاصل في كل ما [illegible] على ما [illegible] بعد الاجماع على ان القياس ليس
بحجة وفيه نظر لمنع الاجماع فانه المتنازع وعلى [illegible] ان احدا لم [illegible] من الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع
حاصلا ظاهرا وفيه نظر لان احدا لم ينص على عدم الوقوف فهي ما في الباب عدم العلم بالعارض وذلك
لا يستلزم العلم بعدمه واعلم ان بعض الاصوليين قرر الاجماع على وجه اخر وهو ان الصحابة اختلفوا في
فروع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها الى ارا مختلفة فان لم يكن عن طريق كان اجماعا على الباطل وهو
محال فان كان عن طريق فليس العقل لانه [illegible] البراءة الاصلية لا غير ومنع ان يكون قول كل من المختلفين
مولا بالبراءة الاصلية فيكون سمعيا فان كان قياسا فهو المطلوب وان كان نصا استحق [illegible] العقاب العظيم
تعالى ومن بعض [illegible] وله [illegible] كل واحد من المختلفين [illegible] يستحق
العقاب العظيم بسبب المخالفة وما ليس بنص ولا قياس باطل لان [illegible] فان قالوا انهم لم يتمسكوا في مذاهبهم
بالنصوص الجلية ولا الخفية ولا البراءة الاصلية فان انهم تمسكوا بالقياس [illegible] لزم خرق الاجماع
وفيه نظر لانكم ان ادعيتم الاجماع على الاثبات بالعمل بالقياس او باستنادهم الى [illegible] ولو سلم فلا

٥٣

نسلم ان اجماع الكل عليه لانكار كثير منهم [illegible] ادعاؤه اجماع طائفة منهم وهو ليس حجة للمخالف
الاشهر ان جل الصحابة كانوا غير منهم مع وجوب البحث عنهم بل انه ظن جماهير المعتزلة في عائشة وطلحة
والزبير وجميع اهل العراق والشام تبعا لهم علماء على السلام وقال قوم من سلف المعتزلة نجد [illegible] شهادة علي
وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد
اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه واما اذا كان مع مخالفة العلم بان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق
عثمان وقتلته سلمنا الكل لكن مع عدم حصرهم [illegible] المنصوص [illegible] او الى ادلة العقل على ان تقدم ان الدليل على
القياس بعد ظن الضرر موجب جواز العمل به اما الاولى فلان ظن ان علة حكم الاصل كذا وانها
موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل ومعلوم ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيولد
من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج
عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بالراجح في الظن خلوه عن المعزه والترك للمرجوح وهذا هو
معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه الاول ان دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل
معلل بعلة ثم على وجود ذلك الدليل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل
عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه وسياتي الكلام على هذه المقدمات
الخمس سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الحال عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول
الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد
باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظنه الدهري والكافر الذي
نسخ هذه الشرائع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت راجحة لا يقال المظنة انما [illegible] الظن
لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فساده لانا نقول بالقياس انما يفيد
ظن الضرر اذا انتفى دليل فساده فيصير انتفاء دليل الفساد جزءا من مقتضي ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى
يلزم ادعا ثبوت ظن الضرر ح متى يجب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اولا ع م فان الاول
امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطأ والقبح مع امكان الاحتراز
عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل
الشرع اذا تبين عدم طريق العلم فيها وانما يتم لو ثبت انسداد ما يدل عليها في الكتاب والسنة والاجماع
امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعين الحكم [illegible] سلمنا عدم طريق العلم
لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف
الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز اجيب [illegible] عن [illegible] بان الدليل الشرعي لما قام على عدم

لا التفات الى ذلك الظن لان الظن لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كل ما
يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع التقتيل من القود لا يصير عدمه جزءا من علة القود
لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان فالذي كان الدليل
الشرعي على عدم الالتفات اليه اما على عدم الظن فلا ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم عليه ح
الظن في نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه وعن ج بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن
الشرعيات فعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة
والآخر على المصلحة مع تعذر استقصاء طلب العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الآخر لامتناع ترك النقيضين
وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فيتعين ترجيح الراجح وهو الجواب انتفاء الامام المعصوم وفيه
نظر لان الاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومن ما استقصاء الطلب
منه النظر وهو غير مكلف بالعقل حينئذ وينتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الآخر فان الظن
حاصل ولا يجوز الحكم به السابع عشر عقلاء الامة من قوله تعالى ولا تقل لهما اف المنع من ضربهما
ولم يعقل ذلك الا قياسا والاعتراض منع ان يكون لهم ذلك القياس بل عقلاء الامة المنع من الضرب
لفظا كما ان قول القائل ما لفلان عندي حبة مفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير ويقول لان ذلك
قياس معلوم لان منع التأفيف معلل بالاذى وكون الاذى علة معلوم غير مظنون وهذه العلة موجودة
في الضرب بالضرورة الخامس عشر اجمعت الامة على قياس غير ماء على ماء في الحكم والاعتراض
منع استنادهم الى القياس بل اجمعوا على ان حكم الزنا حكم ماعز من قصد النبي عليه السلم ضرورة او لقوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او انه قياس معلوم فان كون الزنا يشترط الاحصان علة في الرجم معلوم
لا مظنون به السادس عشر قد تعبد الله تعالى بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة مع الاشتباه
وان يصلي الى الجهة التي ظننا ان القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالامارات والعمل بحسبها
والاعتراض لان من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة ما اوجب الصلاة الى اربع جهات ومنهم من
ومن فرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية لا مانع من التعبد بالامارة في القبلة دون الامارات المظنونة
الشرعية ولا يلزم من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في كل موضع الا الجامع لابطال اذ لا جاز
التعبد بالامارة في موضع جاز في كل موضع لان المسوغ واحد وكذا المانع ولان التعبد في القبلة انما كان
لانه لما لم يحصل العلم بها بالمعاينة لم يبق الا التعبد بالامارة وكذا مع فقد النص على الحوادث لا يبقى
الا التعبد بالامارة لانا نقول الاول يدل على جواز التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسلتنا

٥٤
وجاز في الثاني التعبد بوجوه اخر كحكم العقل مثلا في الحوادث على مقتضى العقل ولا يلزم عند اشتباه
القبلة الصلوة الى جهة من الجهات بل التعبد الى جميع الجهات او الى اي جهة اخرى السابع عشر كل
حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد وان يكون له طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدها
الا القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الحوادث من ان يكون الى حكمها طريق والاعتراض لا نسلم الخلو على
تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك
وان كثرت الحوادث اذا كانت النصوص عامة كقوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت
السماء وان كثر عدده وايضا ان اراد المسئلة الابدية لكل حادثة من حكم الى وصفها بالنفي او اثباتا
فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا او عقليا وان اراد بالحكم
حكما شرعيا منعناه لجواز خلو كثير من الحوادث منه الثامن عشر روى ابو هريرة ان رجلا من فزارة
قال للنبي عليه السلم ان امرأتي ولدت غلاما اسود كانه عرض بنفيه فلم يجعله رسول الله صلى الله عليه واله قادحا
فلكن قال عليه السلم هل لك ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمر قال هل فيها اسود قال نعم قال فانى
قال لعل عرقا نزعه قال عليه السلم وهذا لعل عرقا نزعه والاعتراض ليس في ذلك قياس بل هو
تنبيه على امارة عقلية في حكم عقلي **البحث الرابع في القياس المنصوص على علته**
اختلف الناس في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها ام لا فمن قال هو تعبد به ابو الحسين قال
الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو اسحق النظام والقاساني
وبعض اهل الظاهر ان النص على تعليلها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم يجب القياس بها وان لم يرد
ورود التعبد بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها في التحريم كان النص عليها
تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها والوجه على
قول المتطابق لنا وجوه الاول الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على
العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول الثاني قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا يتنزل منزلة حرمت كل مسكر اذا لم يكن للخصوصية مدخلية في العلية الثالث قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يثبت الحكم عليه اينما
وجد كذا اذا قال حرمت الخمر لانه مسكر فاما ان يكون العلة هي مطلق الاسكار او الاسكار المختص بالخمر
فان كان الاول لزم وجود التحريم اين وجد لانه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها وان كان الثاني
مطالعه

لم تكن العلة هي نفس كونه مسكرًا لانه قدر مشترك بين الخمر وغيره فتغاير الخصوصيات التي بها اعتبار
بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه مسكرًا وهو القدر المشترك فلا تكون للخصوصيات في
العلية احتج المانعون مطلقا بان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار
وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا واذا احتمل الامران لم يجز القياس
الا بعد العلم بمساواته بالقياس والجواب لا نسلم انه قيد كون الاسكار مضافا الى المحل يحتمل ان يكون جزء العلة
لان [illegible] سلمنا انه يحتمل نحو [illegible] العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحلها الخاص وهو
محلها لحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية [illegible] الحركة القائمة بغيره لا تكون
سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد من درجة الاعتبار فان الانسان لو قال لابنه لا
تأكل هذه الحشيشة لانها سمية فهم منه منعه عن اكل كل حشيشة تكون سمية فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه
السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا لا لان الطرفان يستقلان الى
علة الحكم وجب ان يكون مستفادا بالحكمة وكما يصلح في كونه الاسكار فانما هذا المحل او بذاك فهل يلغيا
المعتبر كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان
الغا هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم يشكل بما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال ولم
حرمت الخمر هي الاسكار اسوجد ذلك الاحتمال المستقدم فان الحركة ان عني بها معنى يسمى المتحركة فيدل المعنى
موضوعه دون المتحركة وان عنيت شيئا آخر بحيث ينبغي منه ذلك الاحتمال فهناك فسلم اذ لابد في ابطال ذلك الاحتمال
من دليل مستقل قوله العرف يقتضي الغا هذا القيد قلنا حاكم عرف بالقرينة وهي سقوط الاعتبار مما نحن
ساوى المنع فلم قلنا انه في العلل المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغا هذا القيد قلنا هب انه الامر
كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على ظننا كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن
الضرر المظنون حصل حكم في الفرع فما حكم للاصل لكن هنا هو الدليل الذي دل على كون القياس
حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس
قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار لا يبقى هنا الاحتمال قلنا في هذه الصورة يلزم الاسكار لحرام اين وجد
لكن ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل
محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يجعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فحينئذ يكون العلم بثبوت

الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه اندفع الاحتمال المذكور واعلم ان
التحقيق في هذا الباب ان النزاع هنا لفظي لان المانع منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرًا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل
المطلق للاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم
فظهر انهم متفقون على ذلك نعم ان النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرًا هل هو بمنزلة علة التحريم
للاسكار او لا وهذا غير البحث الذي وقع النزاع فيه فيحق ان يقول ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرًا مختصا
باسكار الخمر لم لا يكون مطلق الاسكار علة بل العلة التي يتفرع عليها اسكار الخمر ويكون عاما فلا يثبت
الحكم في غير المنصوص واذا كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فتحرير محل
البحث هل قوله حرمت الخمر لاسكاره بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع
موارده اما ان دل الدليل عليه واحتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك كل رمانة حامضة
اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة والفرق من وجوه ترك الاكل لاحتمال ان
يكون الداعي الى الترك مجموع هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه الرمانة [illegible] الرمانات
سلمنا [illegible] الفعل والترك قوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا
الموجب لذلك انه لم ياكل لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه
القيود لم توجد في اكل الرمانة السابقة وفي آخر [illegible] لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل
صار نص العلة قاصرا واستبعد التعميم احتاجا [illegible] **البحث الخامس في تعدية التحريم من التأفيف**
الى باقي انواع الاذى اختلف الناس في ان تحريم الضرب بتحريم التأفيف فقيل انه قياس
وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى فاما بحسب
اللغة فهو باطل بالضرورة لان التأفيف غير الضرب والمنع من التأفيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف
فهو باطل لانه خلاف الاصل ولانه لو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ولم
يقتله ان يقول للجلاد [illegible] الاستخفاف به وان كان يامره بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب
مستفاد من القياس وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار
لعله بقياس عليه ولان التعدية ايضا على خلاف الاصل فلما كان احدهما اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد عن
الاستخفاف لما فيه من الدلالة واحتج الاخرون بوجوه الاول انه لو كان في الكلام ما يدل على ذلك [illegible]
لعلم [illegible] بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التأفيف [illegible] على ان
لا تملك حبة فعبده انه لا يملك شيئا البتة وان كان املك حبته [illegible] على قنطار فانه

مفيد في العرف انه يوثر مطلقا والتنبيه شارح الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء لما ادعى العلم اليه
اعترض على آ ان من القياس يقيني كمن علم علة الحكم في الاصل ووجود مثلها في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احد مقدمتيه او كلتاهما ظنية والقياس في هذه المسئلة من النوع الاول فلم يقدح الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن ب وعن ج
ان قوله ليس له عندي حبة مفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لا انا نقض لعدم كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا مفيد انه ليس له شيء البتة وان كان التعبير في اللغة عبارة عن النقرة التي هي على ظهر النواة والقطمير ما في شقها وانا حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان موتمن على قنطار مفيد كونه موتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه فلا يدخل فيه وفيه نظر فان من
يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لا علة هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا ولا يلزم ما ذكره من ان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منع من القياس الشرعي وحرمه فكيف يكون القياس يقينيا حينئذ الا ان منع تحرير المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم تكن الحبة موجودة فيه اذا تغاير الجنس

البحث السادس في التناسب بين حكم الاصل والفرع

ثبوت الحكم في الاصل ان كان قطعيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق النص درجة وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل وفيه نظر فان تحريم التافيف يعمى قبل الاول نعم ان الحكم في الفرع اولى وهو مغاير للاقوى ولا بعد الثاني فيما للاول وقد يكون مساويا كقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك جميع الاقيسة التي يتمسك بها الفقهاء في مناظراتهم وبحسب مراتب الظنون يتفاوت ويحصل مراتب غير محصورة لعدم انحصار مراتب الظن فلنقتصر لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس واركانه الا دفعه وبيان ترابطها ومعرفة العلل المنصوص عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي بينها الخصم ونحن نتكلم في تلك الطرق وما يلحق بها ونحن نذكر جميعه بعون الله تعالى

الفصل الثالث في طرق التعليل وفيه مباحث الاول في امكانه اعلم ان

حاصل القياس يرجع الى اصلين كون الحكم في الاصل معللا بكذا وثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول اعظمها وقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة الموثر في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصوره انا قلنا انه ليس المراد من العلة الموثر في الحكم والموجب له لان حكم الله تعالى عند الاشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة مبنى على التحسين والتقبيح العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يليق منهم تفسير العلة بالموجب وايضا الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض اللااستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان معللا بالعدم وهو محال لا يقال يجوز ان يخلو القادر لاستحالة عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فعل ضده فاستحقاق العقاب على فعل الضد وهو ثبوتي لانا نقول هذا لا يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين وابتاعهما لجواز خلو القادر من الفعل والترك عندهم والنسبة فعل الضد ولم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب فاذن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وايضا لو كانت العلل الشرعية موثرة لم يجتمع العلل الكثيرة على الحكم الواحد والتالي باطل بالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعلول يجب عند وجود علته التامة فيستغني عن غيرها فلو تعددت استغنى بكل منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد حالة استغنائه عنه وهو محال وبيان بطلان التالي انه لو زنا وارتد وقتل كان كل منهما علة مستقلة في الحكم وهو واحد لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير وقوعه يلزم المحال من جهة اخرى وهو امتناع ترجيح اسناد احد الحكمين الى احدى العلتين من غير مرجح وايضا لان القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا لاستحقاق الاثم والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا مع ان العدوان صفة عدمية لان معناها انها غير مستحقة كان العدم جزء من علة الامر الوجودي وهو محال ولا يجوز ان يكون شرطا لصدور الاثر عن الموثر لان العلية لم تكن حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فوصف العلية امر حادث لا بد له من موثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط عدما لزم تعليل العلية بالعدم وهو محال اعتذر بعض الفقهاء بان هذه الاشكالات انما تتوجه على تقدير جعل الاوصاف موثرات لذواتها في الاحكام ونحن نقول لم لا يجوز كونها عللا لا لذاتها بل بجعل الشرع اياها علة وعليه عول الغزالي وهو باطل لانك ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال اذا رايتم انسانا يزني فاعلموا اني اوجبت الرجم عليه فهذا لا يرجع حاصله الا الى كون الزنا معرفا وهو غير ما نحن فيه وان اردت انه جعل الزنا موثرا في الحكم فهو باطل

اما اولاً فلأنه معروف بان الحكم خطاب الله القديم فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثة سواء كانت تلك موجبة بالذات
او بالجعل واما ثانياً فلان الشارع ان لم يصدر عنه امر البتة عند حصول الرتاعلة فلا جعل وان صدر
ما ما الحكم فالموثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرض ان الموثر الوصف هذا خلف وما يؤثر في الحكم فيكون
تاثير الشارع في ايجاد ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبه لذاته لا بالشرع
او لا الحكم ولا اما يوجد ويؤثر فيه لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا له وقد فرض
لذلك هذا خلف واما الداعي فلانه في الحقيقة موجب لان القادر لما صح منه فعل الشيء وضده لم يترجح
فاعليته لاحدهما الا اذا علم ان مصلحة فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلاً لاحدهما بدلاً عن
كونه فاعلاً للاخر فالعلم هو الموجب لتلك الفاعلية والموثر فيها وهو معنى قول القائل الملك المشبع
واذا ثبت هذا فهو محال في حقه تعالى لان كل فاعل لغرض مستكمل به لان حصول ذلك الغرض ولا حصوله
بالنسبة اليه في اعتقاده ان استويا استحال ان يكون غرضاً وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولوية
معللاً بفعل ذلك الغرض وكل معلق على غيره ليس واجباً لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته
فهو ممكن فلا يكون كماله تعالى صفة واجبة بل ممكنة الزوال وهو محال لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه
سواء بالنسبة اليه تعالى وليس سواء بالنسبة الى الغير فيفعله تعالى لغرض عايد الى الغير لا اليه لانا نقول
كونه فاعلاً للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له ان استويا بالنسبة اليه تعالى من كل الوجوه
استحال ان يكون داعياً له الى الفعل ثم لا يصح من المعتزلة لقولهم لو لم تفعل لاستحق الذم ولما كان
مستحقاً للمدح وان كان احدهما اولى عاد الاشكال وايضاً البديهة حاكمة باختصاص الغرض في جلب النفع
ودفع الضرر والمنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة
الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا وسيلة الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب
عنه بالذات الالم خاصة فمرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل كل
لذة ودفع كل الم من غير واسطة فيستحيل ان يكون فاعليته لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم الذي
الشيء انما يعلل لغيره لو لزم من عدمه ما فرض عليه او ما يقوم مقامها عدمه والا انتفت العلية ولهذا لم يثبت
عليه ضرب الباب ونعق الغراب للسما والارض واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليته تعالى لتحصيل
اللذات ودفع الالام متوقفة على هذه الوسايط ولم تكن فاعليته للوسايط متوقفة على فاعليته لتلك
اللذات والالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي
علة لفاعلية الفاعل واما المعرف فانه باطل ايضاً لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بكذا لم
يرد المعرف والا لصار معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وهو باطل

لان علية الوصف لذلك الحكم لا تعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفاً له والجواب
اما الاشاعرة فانهم يفسرون العلة بالمعرف قوله الحكم معرف بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفاً له
قلنا الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون
ذلك الوصف معرفاً لفرد آخر من افراد النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك فرعاً للمعرف
اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن المدلول واما المعتزلة فانهم
يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات واعلم ان الفاضل
والتعليل لا يمشي على قواعد الاشاعرة لان الاشكال وان كان على بحر بهم الحكم معنى الباعث يبطل بقولهم ان الله
لغرض وان كان بمعنى الامارة فاما في الخبر وهو باطل لثبوت الحكم به بالنص وكون المعرف هو النص لا غير واما في غيره
لا دليل على كونه علة فيه اذ الموجب للتعليل هو الاقتران ولم نعلم بعد وهو الاصل
واما المعتزلة فانهم يسندون الاحكام الى الحكم والمصالح اذ يجعلون الشرع كاسباعها ولا يجعل الوصف
علة وباعثاً فان الوصف علة لذاته لا بجعل جاعل فيبطل ما اوردوه من الشبه اما اولاً فلما يثبت من الحسن
والقبح العقليين واما ثانياً ففيه نظر اذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق عدمياً على ان الاستحقاق
ثبوتي لان الطابع عدم الفعل انما هو الامور الثبوتية وبواسطتها يوجد العدميات ودخول حرف السلب
للتصلح دلالة لوجوده في العدميات كما يوجد في الامور الثبوتية ومن ترك الواجب من القادر مستند الى
ارادة وداع فاستحق العقاب لهذه العلة الوجودية على انا نمنع كون الاستحقاق ثبوتياً بل هو وصف اعتباري
والا لزم التسلسل وفيه نظر لمنع اتحاد الكليين وتماثلهما فان استحقاق القتل بالردة مغاير بالنوع
لاستحقاقه بالزنا ولهذا لو تاب عن احدهما دون الاخر قتل والقتل بالعكس فان العقوبة
لم يثبت عدماً مطلقاً بل هو وصف انضم لعدم الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون جزء العلة و
شرطاً والعلية ليست وصفاً ثبوتياً والا لزم التسلسل بل هي امر اعتباري لجواز استنادها اليه وكون العلية
لم تكن حاصلة قبل الشرط وحصلت عنده لا يقتضي تعليلها به واما كون الغرض مستلزماً للنقصان فممنوع
يتم لو كان العبث عن النقص والله تعالى كامل لذاته ولا يمتنع عنه العبث ومنع الاستكمال بالغرض ولكنه تعالى
كامل لذاته والفعل لذاته لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه لا يسلم ذلك يحصل كمال له وقد كان ما بدله
سلمنا حصول الاولوية لكنها من الاعتبارات الاضافية كالخالقية والرازقية والموحدية ومنع استلزام
الداعي لو تساوى نفع الغير وعدمه بالنسبة اليه لان نفع الغير مطلوب لكونه حسن عند العقل ومحله
قول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم احدوه من الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا اشرف

الاشياء الى حال الانتهاء ولا بطل علم منافع الاعضاء وفوائد الغايات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات ... غرضا
بل قالوا اتخاذ الموجودات عنه تعالى على اكمل ما يمكن لا لان يحصل الشيء بالاقتضاء بل لانه مقصود بالذات
تعالى كامل لذاته قادر على تحصيل كل ما يمكن بحسب استعداده فيحصله حسبما امكن الكمال من غير استيناف
تدبير والغرض الذي نعوه استيناف ذلك التدبير الا كمال بالقصد الثاني واستقصاء الكلام في هذا المقام
ذكرناه في نهاية المرام لا في المتعلق به ن

البحث الثاني في النص على العلة

ن النص على العلية قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا في الموثر مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او
لموجب كذا او من اجل كذا امارة الكتاب او السنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حروف
حروف التعليل كاللام وكي ومن وان والباء فاللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
عليه السلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة وهو يدل على التعليل
بالوصف الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة بان اللام للتعليل ... في العلة لدخولها على لفظ العلة
كما يقال لعله كذا ولو كان للعلة كان تكرارا ولا يقال قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس مع اجماع لا يجوز ان
يكون ذلك لغرض اصلا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام للغرض ولانه يلزم ايضا ان اصل
تعالى ولا يجوز ان يكون فعله تعالى عبثا ولانه تعالى لم فعل كذا سؤال لانه قصد ان ... وكل هذه
ليست عللا لانها ليست موثرات ولا باعثة على التاثير لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل وقولهم
حجة وهذه الاشياء ان لم تكن عللا ... يكون مجازا ايضا وايضا في ... نظر لان التاكيد مستعمل في اللغة
وغير نكير مجازا ان يكون دخوله للتاكيد كما دخل في ... عليه وفي ... نظر لان ... اللام مطلقا
للعلة مع حكم ... وصف صالح للتعليل لا يحمل سواه مثل دخلت السوق لشرى اللحم ودخلت الحمام
للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما ورد فيه الاستحقاق مثل الجل للفرس
واما كي فكقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي لئلا يتداوله الاغنياء بل تشمل الفقراء
واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان فكقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
وكقوله عليه السلام حين ... وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وكقوله انها من
الطوافين عليكم ... واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله جزاء بما كانوا يعملون واعلم ان اصل
الباء الالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم
انا قد بينا ان العبارة المنصوص على علته صحيح واما غيره فلانا قد ذكرنا القياس والاجماع كالنص في جواز

دلالته على التعليل وعلى وجوب التعدية كما لو اجمع الامة في عصر ما على ان وصفا ما علة في حكم اما قطعا او
ظنا كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية لا يقال كيف يسوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد مع تحقق
الاجماع على العلة قطعا لانا نقول انما يسوغ لو كان وجودها في الاصل او الفرع ظنيا ومن الآن نذكر
الطرق التي جعلها القايسون دلائل على العلية من غير النص ونبين فسادها بعون الله تعالى ه

البحث الثالث في الايماء والتنبيه

ن اعلم ان اللفظ اذا لم يرد لافادة موضعه على التعليل لكن يكون التعليل
لازما من مدلوله كان دالا على العلة بالتنبيه والايماء وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف
بفاء التعقيب وذلك في كلامه تعالى او كلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وكقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له وقوله ... وكقول
الراوي زنى ماعز فرجم ... ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام
في المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ... ان تدخل الفاء على الحكم
ويكون العلة متقدمة اما بان تدخل على كلام الشارع مثل فاقطعوا ايديهما او على كلام الراوي مثل رجم وقد
ذهب القايسون الى ... ما ترتب عليه الحكم بها تكون علة للحكم لان الفاء للتعقيب ويلزم
منه السببية اذ لا معنى لكون الوصف سببا الا ثبات الحكم عقيبه وليس ذلك بجيد لان موضوع الفاء
التعقيب وكما تكون في الاسباب يكون في غيرها ... كما يقال احسنت اليه فظلمني وقد يرد لمطلق الجمع
بمعنى الواو ن فذلك ... قالوا دخول الفاء في كلام الشارع ابلغ في اثبات العلية من دخوله في
كلام الراوي اذ يتطرق الى الراوي ... الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما ورد في كلام الراوي يتفاوت في
القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى وغيره يحصل به ظن ايضا لان ... وعليه يكون الفاء للتعقيب
بمقتضى ... انه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفاء ... التلبيس ... بينهم
السببية ولا يكون سببا ولما كان تعليقه بالزنا اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرهما واعلم ان الذي يدل
العلة به على الحكم اقوى من الاشعار بالعلية من الاخر لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار
المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس ه

النوع الثاني

ان يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله امر فيحكم عقيبه بحكم وجودا او نفيا فانه يدل على التعليل حيث اورده في
معرض الجواب كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وهو يلطم وجهه وينتف شعره
ويقول هلكت واهلكت فقال له النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في
نهار رمضان فقال له النبي عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان
الاعرابي انما سال عن واقعته لبيان حكمها شرعا والنبي عليه السلام انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو

ذكره ابتداءً لكان قد اخلي السؤال عن الجواب واخر البيان عن وقت الحاجة وهو ان كان جائزًا الا انه على
خلاف الظاهر واذا كان جوابًا لم يكن سؤاله كالمعاد في الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وحينئذ
يلتحق بالنوع الاول لكن دونه في الظهور والدلالة والاعتراض بحمل صلاحيه هذا الجواب لكن الاظهر
ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال الحمل ظن كونه جوابًا عن ذلك السؤال فيما ذكره جوابًا عن سؤال
اخر سبق او لعرض اخر او زجر الدعي عن هذا السؤال كما لو قال العبد لسيده دخل فلان داري فيقول السيد
اشتغل بامرك واترك الفضول ولا تشتغل بهذا بانه لو لم يكن جوابًا عن هذا السؤال لكان تاخيرًا للبيان عن
وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال معرفته عليه السلم باستغنا حاجة ذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت
فلا يكون اعراض الرسول عن ذكر الجواب تاخيرًا للبيان عن وقت الحاجة وايضا فيه نظر وهو انه علم عدم وجوب في
تلك القضية المسؤول عنها وهو عليه السلم انما اخر الجواب انتظارًا للوحي سلمنا ان قول الرسول عليه السلم مشعر
بالتعليل مع ان قول الراوي كذلك لاحتمال اشتباه الامر عليه فظن ما ليس بجواب جوابًا اجيب عن الاول بان
الاكثر حمل الكلام الصالح لكونه جوابًا عن السؤال المذكور عقيبه على كونه جوابًا والصورة التي ذكرتموها نادرة
وهو مرجوح وعن الثاني ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابًا عنه امر ظاهر يعرف بالقرينة عند
مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر دقيق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقول منهم ذلك حيث لم يعللوا الاحكام
بالحكم والمصالح فلا حكم يصلح لكونه جوابًا دون حكم بل كل شيء يصلح ان يكون جوابًا عن كل شيء والضرورة منفية
ولا يشترط في كلام الراوي ان يعرف كونه جوابًا بالضرورة عندهم بل النظر كاف فيه ه

النوع الثالث

ان يذكر الشارع في الحكم وصفًا لو لم يكن موجبًا للحكم لم يكن في ذكره فايده وهو ينقسم على اقسام آ ان يدفع السؤال
المذكور في صورة الاشكال بذكر الوصف كما شاع عن النبي عليه السلم انه امتنع عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان و
عندهم هرة فقال عليه السلم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم يكن للطواف اثر في
التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فايدة وفيه نظر اما اولًا فلان حرف التعليل ههنا موجود وهو
ان فيدخل تحت المنصوص عليه واما ثانيًا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل يكون باعثًا اخر معارضًا للنجاسة
ب ان يذكر وصفًا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداءً فيعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرًا في الحكم كقوله
عليه السلم ثمرة طيبة وماء طهور حين توضأ بما كان في نبيذ فيه تمر فانه لو لم يقدر كون ما ذكره علة لجواز
الوضوء به والا كان ذكره حشوًا وفيه نظر لجواز ان يذكر ذلك لنفي المانعية لا لاثبات العلية ج ان يقرر
النبي عليه السلم على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلم اينقص الرطب اذا جف لما سألوه عن بيع الرطب
بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن وفيه دلالة وتنبيه على العلية من ثلاثة اوجه آ لو لم يقدر النقصان علة
كان السؤال عنه عبثًا ب ترتب الحكم عليه بفاء التعقيب ج قوله فلا اذن واذن للتعليل لعدم وفيه نظر

لانه داخل في قسم المنصوص د ان يقرر الرسول عليه السلم على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه
الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلم لعمر وقد ساله عن قبلة الصايم هل يفطر ام لا ارايت
لو تمضمضت بماء اكان ذلك مما يفسد الصوم فقال لا فنبه على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم
حصول الاثر المطلوب منها وفيه نظر لان هذا القسم ليس من هذا القبيل لان النبي عليه السلم انما ذكر ذلك بطريق
النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عليه السلم ذلك
بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان يكون ذلك تنبيهًا على تعليل عدم الافساد
بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يحتمل ان يجعل
يكون مانعًا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرًا فالاشبه بما ذكره النبي عليه السلم ان يكون نقضًا لا تعليلًا
ولانا لا صلا ان يكون الجواب طبق السؤال لا زائدًا عليه ولا ناقصًا لعدم تعلق الغرض بالزيادة واخلال النقص
بالمقصود وعمر سال عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة
علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابًا مطابقًا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق
ان القبلة غير مفسدة فكان جوابًا مطابقًا للسؤال ه ان يعدل في الجواب الى ذكر نظير محل السؤال كما روي
عنه عليه السلم لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان
حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه السلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين
الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سالت عن الحج والنبي عليه السلم ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير لدين
الادمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا لكان عبثًا ويلزم من كون نظير
الواقعة علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضًا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة وقيل هذا
تسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه عليه السلم نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول
عنه بواسطة العلة المومى اليها ن

النوع الرابع

ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم
انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان آ ان لا يكون حكم احدهما مذكورًا في الخطاب
كقوله عليه السلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة
بذكر القتل الجايز كونه موثرًا في منع الارث علمنا ان العلة فيه فيكون علة والا لكان ذلك على خلاف ما اشعر به
اللفظ وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه وفيه نظر لانه بنا على مفهوم الخطاب وقد سبق عدم دلالته
ب ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب وانحاؤه خمسة آ ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد بعد النهي عن بيع البر بالبر متفاضلًا فيدل على اختلاف الجنس علة

جواز البيع ... ان يعرف بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن ح او يعرف بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون
ح ما يجري مجرى الاستدراك لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيدل على ان العقد هو
في المؤاخذة ٥ ان يستانف احد الشيئين بذكر بعض صفاته الجائز تاثيرها بعد ذكر الآخر كقوله عليه السلم للراجل سهم
وللفارس سهمان واعتمدوا في هذين النوعين على انه لابد للتفرقة من سبب ولابد في ذكر ذلك الوصف من فايده فاذا جعلنا
الوصف للتفرقة حصلت الفايده ن **النوع الخامس** ن النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا
فنعلم ان العلة في النهي منعه من الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي
ونهانا عن البيع مع علمنا بانتفاء جواز ذكر النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي عن البيع مانعا من السعي
فيدل ذلك على ان علة النهي المنع من الواجب كتحريم التافيف فان العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب كالاكل
يوم الجمعه ليس كلاما مستانفا بل البيان امر مقصود وهو بيان احكام الجمعه وذكر في اثنايه شيئا آخر لو لم يقدر كونه علة
لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم نعتقد كون البيع علة للمنع عن السعي الواجب لم يكن
مرتبطا باحكام الجمعه وما سبق له الكلام ولا تعلق به ن **النوع السادس** ن ان يذكر الشارع مع الحكم
وصفا مناسبا كقوله عليه السلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضا
لاشتماله على تشويش الفكر وكذا اكرم العلما واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم علة للاكرام
والجهل علة للاهانة لما عرف من اعتياد الشرع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا قرن بالحكم وصف
مناسب غلب على الظن اعتباره ولان عادة الشرع عدم اخلا الحكم عن المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت
لمصالح العبيد وهذا الاتيان من الاشاعرة القائلين بنفي الاعراض فهو من انواع الايما ن وهنا مسايل
الاولى ن الظاهر في اقسام الايما وان دل على العلة لكنه قد يترك لدليل اقوى معارض نحو قوله عليه السلم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علم ان الغضب اليسير الذي
لا يمنع من استيفا الفكر غير مانع من القضا وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفا الفكر وانهما
يمنعان من القضا علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر فقول من قال العلة هي الغضب لكونه
مشوشا غلط لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة هي التشويش
خصوصا وقد تخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما
منفكا عن صاحبه نعم يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب ن
المسيلة الثانية في انه هل يشترط في الوصف المومى اليه المناسبة ام لا
اختلف الاصوليون في ذلك فقال قوم بالاشتراط وقال الغزالي وجماعة [illegible]

واستخف بالعلما استقبح منه ذلك في العرف وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام
والعالم مستحقا للاهانة لاشعار موجب القبح هنا فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف آخر كالنسب والشجاعة
والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه او بخله او غير ذلك فليس الا انه جعل الجهل علة في
الاكرام والعلم علة في الاستخفاف فاذا ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن مناسبا [illegible]
فان علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما
امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام منافيه وايضا الحكم في هذا لا يستلزم التعميم في كل الصور [illegible]
واجيب عن الاول بما تقدم من امكان استحقاقنا الاكرام مع الجهل بان يكون الجهل باعانة والاكرام
بمخالفة الاصل وعن الثاني انه ثبوته في بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل
وفيه نظر فان المنافاة ثابتة قطعا بين الجهل والاكرام ولهذا احتجوا بالاستقباح فيه ولولا
المنافاة بطل احتجاجهم ولا اشتراك هنا اذ لا وضع [illegible] انه لابد للحكم من علة والا لكان عبثا
وهو ممتنع على الله تعالى ولا علة الا هذا الوصف لان غيره كان معدوما والاصل البقا فلا يكون علة
وفيه نظر اما اولا فلانه غير مسموع من الاشاعرة لانتفا الاعراض عندهم وعدم استقباح العبث
واما ثانيا فلان التعليل بالوصف عن المناسبة محض العبث ه **المسئلة الثالثة** اتفق
القائلون بالقياس على صحة الايما فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ
كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ دالا على الوصف بصريحه والحكم مستنبط
منه غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا
لانتفت فايدته اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يفد كان عبثا والعبث لا يحل لانه مكروه فيلزم من الحل الصحة
لتعذر الجمع مع انتفائها فذهب قوم الى انه ليس مومى اليه لان الايما انما يتحقق لو دل بوضعه
على الوصف والحكم كما في الامثلة اما اذا دل على الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا لان [illegible]
ذلك على كونه مومى اليه كالو دل اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف فانه لا يدل على الايما الى [illegible]
كما في قوله عليه السلم حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم وضعا والشدة المطربة علة مستنبطة
منه وليست مومى اليها وذهب آخرون الى الايما لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل والصحة
لازمة له فاثبات الحل وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل فيكون تابعا
فاثبات الشارع لمحرم وصف الحل واثبات الشارع للحكم مقترنا بذكر وصف مناسب دليل على الايما
الى الوصف فالوضوح مع الحكم بلفظه دال على [illegible] وبها في المثبت [illegible] اختلفا في طرق

الثبوت بان تثبت احدهما بدلالة اللفظ وضعاً والاخر مستنبط ومدلولا للفظ وضعاً لان الايما انما كان مستفاداً
عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف امر حينئذ كون الحكم ثبت بطريق الوضع وهذا
بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولاً عليه وضعاً والوصف مستنبط منه لان الوصف المستنبط من الحكم المدرج
في المقال المذكور لم يكن موجوداً لاد ما من الحكم المصرح به ولا مناسبة لتحققه قبل شرع الحكم بخلاف
الصحيح مع الحكم والمعتبر في الايما ان يكون الوصف المومى اليه مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم او لازماً من
مدلول كلامه وقد فقدا في الوصف المستنبط بخلاف الحكم مع الصحيح **البحث الرابع في المناسب**
وفيه مطالب **المطلب الاول** في تعريفه وله تعريفات قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لهذا اي ملائم له
غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه قد يقول ان عقلي لا يتلقاه بالقبول فلا يكون مناسباً
بالنسبة اليّ وان تلقاه عقل غيري بالقبول فانه ليس الاحتجاج على بتلقي عقل غيري له بالقبول اولى من
الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد وجماعة من التمسك في اثبات
العلة في المناظرة بالمناسبة والاخالة ولم يمنع من التمسك في حق الناظر لنفسه لان العاقل لا يكابر نفسه
و قيل انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلاً او ابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء
برفع الضرر لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون
معلوماً وظنياً وعلى التقديرين فقد يكون دينياً ودنيوياً والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها
والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الالم والالم قيل ادراك المنافي وقيل انهما
غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا ندرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين
غيرهما وهو اظهر من كل ما يعرف به وقيل انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة
مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعهما في سلك واحد ملائم وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة اي جمع بينهما
ملايم وهذا التعريف يتاتى لمن يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والثاني عليه لمن لا يعلله بهما
ذكر المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصوداً في
شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم ثبوتياً او عدمياً وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة
وقد عرفت ان هذه المناسبة يسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص
ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفياً او غير منضبط
اعتبر ملازمه وهو المظنة كالبيع المشتمل على الرضا والقتل الموجب عند العقلاء انه عمدي العمدية لان الحكمة

لا يعرف الحكمة **المطلب الثاني في تقسيم المناسب** وفيه انواع للاول
كون المناسب مناسباً اما ان يكون حقيقياً او اقناعياً فالحقيقي اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا
او بالاخرة واقسام الاول ثلثة الاول ان يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة حفظ احد المقاصد
الخمسة حفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه تعالى بقوله ولكم في القصاص حيوة وحفظ المال
بشرع الضمان والحدود وحفظ النسب بشرع زاجر الزنا فان المزاحمة في الابضاع تفضي الى اختلاط
النسب المفضي الى قطع التعهد عن الاولاد والى التوثب على الفروج بالتغلب فالى حالة الفساد والقتال
وحفظ الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى في آيات الجهاد وحفظ
العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء والحق به ما هو
مكمل للضروري كحد قليل المسكر الثاني ان يكون رعاية المصلحة في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج
الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية له في الحال الا ان الحاجة لوجه ما حاصلة وهو تقييد الكفؤ الذي
قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وجميع المعاملات
وبعضها اكثر من بعض وقد يوجد فيه ما يكون ضرورياً كالاجارة على تربية الطفل الصغير وشرى المطعوم
والملبوس له ولغيره ويكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح الثالث ان لا
يكون في محل الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة جرياً على ما الف من محاسن العادات وتقريب الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا
على قسمين الاول ان لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن العبد
لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم الثاني ان يقع على معارضة معتبرة كالكتابة فانها
وان استحسنت من العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول واما الذي يكون مناسباً
لمصالح الاخرة في الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمداومة على فعل الشرائع والعبادات
فان منفعتها في سعادة الاخرة تكون في كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك
القسم وقد يقع فيه ما يخفي ويختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون مثاله ان حفظ النفس بشرع القصاص
من باب المناسب الضروري فانا نعلم ان من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لو لا شرع
القصاص فيه لحصل الهرج والمرج ولتادى الامر الى ان كل من يريد قتل غيره يعدل عن المحدد الى المثقل
دفعاً للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل ربما كان اسهل فلا يجوز في
كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل اما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه

وان كان من هذا الباب لانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لادى الامر الى ان كل من يريد قطع
يد انسان استعان بغيره ليدفع القصاص عن نفسه فيبطل حكمة شرع القصاص الا انه يحتمل لعدم الضرورة
فيه لاحتياجه الى الاستعانة وهو لا يحصل فليس من حيث الحاجة الى وجه القصاص هنا لوجه الى شرعه في المتعدد
ومثاله في الاجارة خارجة عن الاقيسة الحاجية فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج عن القياس المرعي
في المعاوضات وان قياسها مقابلة الموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة واعلم ان الحاجة العامة
تجري مجرى الضرورة الخاصة في آحاد الاشخاص والبيع ملتحق بقاعدة الضروري من حيث ان اسبابه الحاجة
تبادل العروض بالعروض لان العروض لا تراد لذاتها بل لمنافعها ومتعلق تصرفات الخلق في الاعيان بمجال
على منافعهم منها ثم المنافع اذا عوضت نوعا من العروض وظهر مس الحاجة اليها في المسكن والمركب وغيرهما
التحق هذا بالاصول الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود ثابت بالاستصلاح والحمل على الاصلح والا
ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة الضرورية ولهذا يسمى القياس الجزئي لا بمعنى جزئيته في تخصيص اصل الكل
الاصل الذي ابتدر في غاية الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الجزء عن النظر في المصالح
الكلية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظهر في الظاهر كونه مناسبا لكن يظهر عدم مناسبته عند
البحث كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة
ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان مظنون
المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة كذلك لان معنى نجاسته عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة بين
المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه فائدة قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب
مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما وهذا انما هو بالنسبة الى العبد لا الى الرب تعالى عن جلب النفع ودفع
الضرر والنفع قد يكون مقصودا للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجود ذلك وعدمه
اختار وجوده وتحصيل المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون شرع الحكم فيها مفضيا
الى تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل
في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما
الثاني فكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل عمدا وعدوانا لافضائه الى دوام المصلحة
واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح

النوع الثاني من القسمة

المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او يتساوى الامران او يترجح عدم الحصول
فالاول كافضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك والثاني كشرع القصاص المرتب على القتل

٤٢

العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن القتل فانه مظنون الحصول راجح الوقوع
فان غالب حال العاقل انه اذا علم انه يقتل اذا قتل لم يقدم على القتل فتبقى نفس المجني عليه و
اشباهه من الزواجر ولشرح ذلك يقطع عادة اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع لكثير م
الثالث تقريبا كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك متساو حيث يجد كثرة
الممتنعين مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الرجح والعلم لاحد الامرين على الآخر في العادة
والرابع كافضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى المقصود التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه
بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا وهذه الاربعة وان كانت مناسبة وحسنت الواقعة للنفس
دلالة اعلاها القسم الاول للقطع ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد
اتفق القائلون بالقياس على صحة التعليل بالاولين وعلى صحة التعليل بالاخيرين في آحاد الصور النادرة
وكان المقصود ظاهر الوجود في غالب صور الجنس والا فلا كما في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد
فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها من هذا الوصف المرتب
عليه الحكم من المقصود الموافق للعقل قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس لم يجز التعليل به
لعدم مناسبته كما في لحوق النسب بنكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية ممن باعها
منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها عنه قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس فيما عداه
الصورة الا ان المقصود من شرع الاحكام هو الحكم المنوط به مشروع الحكم مع انتفاء الحكمة نفيا للكون
الحكمة اللازمة لها اما ان

النوع الثالث

حقيقيا ولا اعود به النوع ظاهرا الى حينه اما الاول كشرع الزجر
تكون ما يستغنى او لا تكون والثاني اما ان يكون للوصف دلالة على الحاجة الظاهرة اما الاول فلافضائه الى الانتفاع بالعوض
في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر والثاني كالحكم بصحة البيع وهو التصرف الصادر من الاهل
فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشئا عن البيع لكن البيع مظنة الحاجة فانه يناسب ايجاب
في المحل وهو لا يجاب والقبول دلالة على الحاجة اليه والثالث كما في نصاب الزكاة فانه يناسب
الزكاة من حيث انه نعمة والنعمة تناسب الشكر لافضائه الى زيادتها على ما قال الله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم والزكاة صالحة لان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة تعد في العرف شكرا
فلا يخفى ان نيل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتب ايجاب الزكاة على ملك النصاب
العقد ما يسمى عن ملك الشرع حكمه بقول النصاب كما كان المشقة ما يسمى عن النعمة بالنصاب
دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة كما دل البيع على الحاجة الى الانتفاع

النوع الرابع

المناسب اما ان نعلم ان الشارع اعتبره او نعلم انه الغاه او لا نعلم واحدا منهما فالاول اما ان يكون
اعتباره بنص او اجماع او بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع
سمي المؤثر وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فاقسامه العقلية تسعة لانه اما ان يكون
معتبرا بخصوص وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوص وصفه
دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان
معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا
بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه واذا كان يكون الوصف
معتبرا فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر للاعتبار الواقع منها في الشرع لا يزيد على اربعة اوله
ما يؤثر نوع الوصف في نوع الحكم مثل السكر فان جنسيته اقتضت حقيقة التحريم فكان النبيذ ملحقا بالخمر
لانه لا تعارض بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين وهو لا يقتضي اختلاف الحال الظاهر الثاني
تاثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام فانها تقتضي التقديم في الميراث فيقاس عليه التقديم في النكاح
فالاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين غير ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة في
الحقيقة وهذا القسم دون الاول في الظهور لان المفارقة من المحلين بحسب اختلاف المحلين اوان الفارق بين نوعين
مختلفين الثالث تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير
جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة وذلك لتاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
الرابع تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا تشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام
القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطيها في الحرمة واعلم ان للجنسية
مراتب واعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم تنقسم الى الحجية والواجب منها ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة
الى الصلاة وغيرها والصلاة الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة وما ظهر تاثيره في
الصلاة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل
فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه المناسب واخص من المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ
النفس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن
اعتباره اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكثر فيكون مقدما
على ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار
بوجه من الوجوه فظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه في صوره فهو مما اتفق على ابطاله وامتناع
التمسك به وعدم اعتباره اصلا كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم
يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك
لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره

المحلين

فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الالغاء بنص الكتاب
واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا يشهد له اصل من الاصول الشرعية بالاعتبار
بطريق من الطرق فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا لان عموم كونه وصفا
مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة وسياتي واعلم ان كل واحد
من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع في كل واحد من الاقسام الخمسة
اعني الضرورية والحاجية وغيرهما فيحصل هناك اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات وترجيحات ولا
يمكن ضبط القول فيها لكثرتها النوع الخامس الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الاصل
على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لان الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع او لا
والاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه في صورة فان
ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او كان جنسه معتبرا في جنس الحكم او بالعكس او
كان جنسه معتبرا في جنس الحكم فهو الملائم ويراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالنص ولا الاجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص ولا اجماع بل ثبت اعتبار
خصوص الوصف في خصوص الحكم سمي المناسب الغريب وان كان المناسب لم تشهد له اصل من الاصول
لا باعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه
البعيد في جنس ذلك الحكم فملائم ايضا كما يقول ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر
ويعلل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد
فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا وهذا من هذه الجهة ملائم لجنس تصرف الشرع
وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي مناسبا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم وهو
القتل والتطليق الثلث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها في حق
من طلق ثلثا في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصود القاتل والزوج حتى صار توريث المطلقة
كحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار فتعارض بنقيض مقصوده
قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل
بهذا تعليل لا مناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع الا انا لا نرى الشرع في موضع آخر التفت اليه فالمرسل
اذا كان غريبا او ثبت الغاؤه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملائما فقد اختلفوا فيه ونقله الجويني والغزالي
وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب آخرون الى رده لان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه
القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية كالترس

الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص المسلمين فحرج بسد الضرورية ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم فلا يجوز رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية
ما اذا لم نعلم تسلطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك
لان المصلحة ليست كلية اذ تحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم
ان الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه متفق على قبوله بين القايسين كقياس المثقل على الجارح
في وجوب القصاص بخصوصه كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة واما المناسب
الذي ليس بملايم ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدر
عدم النص واما المناسب الملايم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد
له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي يشهد له اصل معين لكنه غير
ملايم اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة
للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخبر بالاعتبار لكن لم يشهد له ساير الاصول فهذا هو المسمى بالمناسب الغريب
وقد تقدم

المطلب الثالث في ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة

الاكثر على ان
المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف مناسبا انما هو لاشتماله على جلب منفعة او دفع مفسدة
وذلك لا يبطل بالمعارضة لوجوه آ المناسبتان المتعارضتان ان تساويا لم يكن ابطال احديهما بالاخرى
اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخرى وهو محال لان المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة
حاصلة مع المعلول فيوجدان معا حال عدمهما واما ان لا تبطل احديهما بالاخرى حال التعارض وهو المطلوب
وان كانت احديهما اقوى لم يلزم التأثير ايضا لانه لو لزم التأثير لكان باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا عدمه
لانهما اجتمعا واذا ثبت التنافي لم يلزم من وجود احديهما عدم الاخرى ب لهذا يحسن من العاقل ان يقول الداعي
الى اثبات الحكم موجود غير انه يمنع عنه مانع ولو اختلت المناسبة لم يحسن ذلك ج المفسدة الراجحة
اذا عارضت مصلحة مرجوحة فان لم يبق شيء من الراجح لاجل المرجوح حتى لو تساويا المفسدة المعارضة
لمصلحة مرجوحة للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وهو باطل بالضرورة وان انتفى من الراجح شيء لاجل
المرجوح وهو باطل لان القدر الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا للمصلحة فيعود التقسيم
في القدرين المتساويين بانه ليس اندفاع احدهما بالاخرى اولى من العكس فاما ان يندفعا معا او لا والاول محال
والثاني المطلوب وايضا ليس اندفاع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح وبقاء بعضه اولى من اندفاع الباقي وبقاء
المندفع لتساوي الاجزاء في الماهية د يجوز في الشرع اثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كالصلوة في
الدار المغصوبة فانها سبب الثواب من حيث انها صلوة وسبب العقاب من حيث الغصب والجهة والمقتضية

للثواب مشتملة على المصلحة والمقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا ارتفع
كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة فلا يترتب عليهما مدح ولا ذم وقد فرض ترتبهما عليهما هذا خلف
وان رجحت احديهما كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما
معا هذا خلف وهذا مبني على ان الصلوة في الدار المغصوبة عبادة من جهة ومعصية من اخرى ه العقلاء يقولون
في فعل معين انه لا اتيان به مصلحة في ضمنه لولا ما فيه من المفسدة ولولا مصلحة لحصل دفع المصلحة والمفسدة
و الالهامي هذا الكلام ه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه قتله زجرا له ولامثاله
عن التجسس للمضرة والاحسان اليه والكرامة اما للاستمالة بعدوه او لقصد كشف اسراره ايهما سلك لم
يعد خارجا عن قانون الحكمة ومقتضى المناسبة ز اذا اجتمع الاخ من الاب مع الاخ من الابوين في الميراث فقد
يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية لاشتراكهما في جهة العصوبة
والقرابة الابوة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة مع ذلك فالعقل يقضي بتساوي النظر
من غير احتياج الى ترجيح فان ورود الشرع بالاجمال الاول مناسب غير خارج عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح
الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك لا يعترض علي آ بانك ان اردت ان مناسبة الوصف
معنى على انه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يبطل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم من وجود نقيض
ما لا بد منه من المناسبة تحقق المناسبة وان اردت انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع لان المصلحة وان كانت
متحققة في نفسها فالمناسبة امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او
الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا عن تصرفات
العقلاء ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقول
القايل الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المناسبة وقوله يمنعني عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس
ذلك الا لاختلال المعتدى بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان الانتفا محال على المفسدة مع وجود المناسب
للحكم وعلى هذا نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية احديهما
فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ضرورة فوات شرط المناسبة لا لان كل واحدة علة للاختلال بمناسبة
الاخرى للزم في ذلك ما قيل وعلى ج بان الكلام مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا للمصلحة
مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر من مفسدة تحريم الغصب ومن شغل ملك الغير لازم من توقيف حكم
المصلحة عليها وهو صحة الصلوة واما وان لم يقتض بصحة الصلوة والمفسدة اللازمة من الغصب لا تخل بل
هي باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير لا تنتفي المفسدة المفروضة باستحكم المصلحة وليس
كذلك وحيث لم تكن مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم مصلحة كان من المناسب اعتبار كل واحد منهما في
حكمها ومن المصلحة والمفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما نقرر وعلى ه انه ما لم يترجح في نظر الملك واهل
العرف مصلحة معينة من احدى الطريقين من الاحسان او الاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى ز يمنع

مشروعية ذلك الحكم لتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا في الملك المبداة انه لا يفعل الا لحكمة ثم ذفع الى فقير مالا
ومعلوم ان فقره مناسب الدفع اليه ولم يخطر منه اخرى يناسب الدفع ظننا ان علة الدفع الفقر
وان كنا نجوز غيره لكنه مرجوح فلا يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم فان تساويا انتفى ظن
الغلبة في واحد بعينه فاذا العلم بحكم الفاعل وبحصول جهة معينة من الحكمة والغفلة عن غيرها يقتضي
اسناد الفعل الى تلك الحكمة فيكون في الغالب كذلك لان الطرد مع العلمين وجودا وعدما دال الدوران
دليل العلية ظاهرا فيحصل ظن ان العلم بحكم الفاعل وباشتمال الفعل على جهة مصلحة مع الغفلة عن
ساير الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكم انما يراد الفعل لتلك الحكمة والعلة يستلزم الحكم اينما
حصلت فاذا حصل ذلك العلمان في افعاله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك المصلحة
فيتحقق ظن العلية الوجه الثاني في ان المناسبة تفيد ظن العلية بعد تسليم ان فعله ليس لغرض انه دوران
الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها ودوامها على اشكالها وانوارها غير واجب لكن الله تعالى اجرى عادته
البقاء على حالة واحدة لا جرم يحصل ظن البقاء وكذا نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشبع والري
عقيب الاكل والشرب والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت حصل ظن ساير
العلم بالفاعلين مناهجها والحاصل ان تكرر الشي مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانما يحصل على ذلك الوجه
وحينئذ نقول لما تأملنا الشرائع وجدنا اقتران الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فاذا
العلم بحصول احدهما يقتضي ظن حصول الاخر وان انتفى التأثير بينهما فالمناسبة دليل العلية لوجوب
العمل بالظن لاجماع الصحابة عليه ووجوب اتباعه في احكام الشرع كما اشتهر في زمن عمر بعد وجود الشارب
لنقول على عرف السلم انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان تقام عليه حد المفتري
اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه وكحكمهم في امامة ابي بكر بالظن وقياسهم العهد
على العقد في الامامة وقول ابي بكر اقول في الكلالة برأي وقول عمر اقول في الجد برأي وقضي فيه بآراء مختلفة
والاعتراض ان نقول لم قلتم انه تعالى شرع لمصلحة العباد قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين
لا بد له من مرجح قلنا سلمنا ادعينا احتياج التخصيص الى مخصص اولم يدع لا يمكنك القول بتعليل احكامه
تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع من العبد فان لم يتمكن من ترك المعصية مع ان
القدرة والداعي الموجبين لها من فعله تعالى كان فعل العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه
عنها فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي مصلحة العبد وان تمكن من الترك افتقر فيه من ترجيح احد الممكنين الى
مرجح فان كان من العبد عاد التقسيم وان كان منه تعالى فان وجب الترجيح عنده عادة الامر الى انه تعالى
فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي الصلاح وان لم يجب افتقر الى مرجح اخر ويتسلسل او ينتهي الى الوجوب
لا يقال عند حصول المرجح يجوز الفعل اولى بالوقوع من انتهائه الى حد الوجوب لانا نقول حصول الرجحان

ولا حصوله مع الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة الاولوية الى المرجح واللا مرجح على السوا
فاختصاص احد زماني الاولوية بالوقوع دون الثاني يكون ترجيحا للممكن المساوي من غير مرجح وهو محال
فاذن القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه تعالى بالمصالح واما مع عدم احتياج
التخصيص الى المخصص فامتناع القول بتعليل افعاله واحكامه بالمصالح ظاهر وايضا فان ههنا ما
يدل على امتناع تعليل افعاله بالمصالح وهو من وجوه الاول انه تعالى خلق افعال العباد فلا يراعي في
افعاله المصالح وبيان الاولى من وجوه آ ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعله واقع على كيف وكم مخصوصين مع جواز وقوعه على غيرهما ولا بد
لذلك الاختصاص من مخصص والا لزم القدح في اثبات الصانع اذ المقتضي للعلم به اختصاص حدوث العالم
بوقت وقدر معينين مع جواز وقوعه على غيرهما والتخصيص مسبوق بالعلم لانه عبارة عن قصد ايقاعه على
ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لاستحالة قصد الغافل واما بطلان
التالي فان الفعل يصدر من النايم مع عدم خطور شيء من التفاصيل بباله بل العاقل يفعل امورا كثيرة لا يعلمها
كالبطوء في الحركة فانه ان كان عبارة عن تخلل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة يفعل حركة في بعض الاحياز
وسكونا في البعض الاخر مع عدم علمه بذلك وان كان عبارة عن كيفية قائمة بالحركة فكذلك اذ فاعل الحركة
لا يعرفها ثم ذلك البطوء مختلف فقد فعل غرضا مخصوصا في عرض اخر مع جواز ان يحصل ساير مراتب
البطوء مع عدم خطور شيء منه بباله فعلمنا انه قد يفعل الا بعلم فالعبد غير موجد ب مقدور العبد
مقدور لله تعالى لانه ممكن والامكان علة المقدورية فيجب وقوعه بقدرته تعالى لان قدرة العبد لو صلحت
للايجاد وفرضنا ان كلا منهما اراد ايجاده اجتمع على الفعل مؤثران مستقلان وهو محال لوجوب
الموثر المستقل فيستغني بكل منهما حال حاجته اليهما ج لو اراد العبد تحريك جسم حال ما اراد الله
تعالى تسكينه وقدرة كل منهما مستقلة بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين اولى فاما ان يقعا معا
وهو جمع بين الضدين او يرتفعا معا وهو محال لان المانع من وجود كل منهما وجود الاخر والمانع حاصل
لتحقق الامتناع فيوجدان معا حالة عدمهما لا يقال قدرته تعالى اولى بالايجاد لانها اقوى لانا
نقول انما اقوى بمعنى انها موثرة في امور اخر لا يؤثر فيها قدرة العبيد اما فيما لا يتعلق بذلك المقدور
فلا لانا فرضناه واحدا فيستحيل التفاوت في التأثير فيه د لو قدر العبد على مقدور ما لقدر
على الجميع والتالي باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض فالمقدم مثله وبيان الشرطية
ان المصحح للمقدورية الامكان وهو واحد في الجميع يقتضي ان العبد غير موجد لافعاله بل الله تعالى فالمعاصي

الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الوصف
في نفس الامر قطعا لجواز ان يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقيل بخرم المناسبة لمفسدة تلزم راجحة
او مساوية لقضاء العقل بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها واذا ثبت هذا وجب على المجتهد في آحاد المسائل
النظر الى وجه ترجيح احديهما على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل بان نقول لو لم يقدر ترجيح المصلحة
على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على امر اضافة الحكم اليه يحال التعليل سوى ما ذكرناه
لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لكون غالب الاحكام التعقل دون التعبد فاذا راجح ما يحن فيه تحقيقا لي
ذلك الغالب المعقول المعنى اقرب الى الانقياد واجرى الى القبول فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم او بطريق
تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ما ذكرتم والبحث عن وصف آخر يمكن اضافة الحكم اليه
مع عدم الظفر به وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع
على ما به يكون راجحة على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس احد البحثين اولى من الآخر لا يقال
ما ذكرناه اولى من جهة ان يحتاج مع وصف صالح التعليل وذلك لا يتعدى محال الحكم فيجعله معتد وكنتم انما
هو انما هو عما به الترجيح وهو غير منحصر في محل الحكم فان ما به الترجيح قد يكون ما يعود الى ذات العلة وقد
يكون بامر خارج عنها كما ياتي وكان ما ذكرناه اولى لانا نقول ما به الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم فلا
يمتنع به الترجيح في محل الحكم وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلهما ولا ترجيح على ان
ونقدر تسليم اتحاد محله بحث المستدل والمعترض في محل بحث المعترض بان الظن الحاصل من البحثين
اما ان يكون متساويا او متفاوتا وتقدير التساوي وجب تساقطهما وتعذر الترجيح ولا ترجيح في
جانب المستدل وانما يرجح بتقدير ان يكون ما ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقدير من تقديرين
اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد ويجب ان يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق
على راي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق
المعارض مع وجود المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او
مساوية بان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون المقصود راجحا على مقصود المقتضي
او مساويا او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا بعد قبل مناسبة المقتضي الا ان مع كون
مقصوده مرجوحا وان لم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان كان
مساويا فكذلك ايضا وان كانت مقصود المانع مرجوحه فقد ينقل بانتفاء الحكم له ولولا
مناسبته لانتفاء الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بالمرجوح بمناسبة لجاز ان يثبت به المناسب
المطلب الرابع في ان المناسبة هل تدل على العلية ام لا ذهب القايسون

الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون الوصف علة لان المناسبة تفيد ظن العلية لوجهين الاول
انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فا
لمقدمات مثلث ويدل على الاولى وجوه آ انه تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لا
ستحالة ترجيح احد المتساويين لا لمرجح فذلك المرجح يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عايد الى العبد
وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فهو لمصلحة العبد ب انه تعالى حكيم اجماعا
فلا يفعل الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث على الله تعالى محال لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله
ما خلقت هذا باطلا وما خلقناهما الا بالحق وللاجماع ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه
وتلك المصلحة ليست عايدة اليه اجماعا فهي الى العبد ج انه تعالى كرم الآدمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
والسعي في تحصيل مطلوبه ملايم لافعال العقلاء مستحسن عندهم فظن الاكرام للآدمي يستلزم ظن انه
لا يشرع الا ما يكون مصلحة له د انه تعالى خلق الآدمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون والحكيم اذا امر عبده اراح عذره وسعى في تحصيل منافعه ليتفرغ بماله فيتمكن من الاشتغال
باداء المامور واجتناب المنهي فاذن كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو مصلحة له ه
النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع مضارهم مطلوب الشرع لقوله تعالى وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام و انه
تعالى وصف نفسه بانه رؤوف رحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء فلو شرع ما لا مصلحة للعبد فيه
لم يكن رحيما ولا رؤوفا فثبت بذلك انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك
وكشفوا الغطا حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على
مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه
الحكمة ثم يتحرزون من القول بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه رعاية
المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا واما المقدمة
الثانية وهي استحالة الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بذلك الوصف اذا عرفنا كونه كذلك
واما الثالثة وهي ان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين آ ان المصلحة
المقتضية لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ذلك الحكم لم يكن مقتضيا لهذا الحكم في الازل
والا لكان الحكم ثابتا في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب على ما ياتي في الاستصحاب ب الاستمرار
العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الحكمة من الحكم يفيد في الشاهد تعليل

من فعله تعالى ومعلوم ان الغالب على العالم الكفر والمعاصي فيمتنع القول بانه تعالى لا يفعل الا
مصلحة العبد لا يقال نسلم انه تعالى الخالق لافعال العبد لكن للمكلف اختيار الايمان والكفر
والله تعالى اجرى عادته يخلق ما يختاره العبد فيهما لانتفاء المفسدة اختيار المكلف لانا نقول
حصول اختيار احدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن الله تعالى فاعلا لجميع افعال العبد
وان كان من فعله تعالى توجه الاشكال الثاني ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان
لزم الجبر وهو يمنع من رعاية المصالح وان قدر فلا بد وان ينتهي الى مرجح من فعله تعالى يجب عنه
الفعل فيلزم الجبر وهو يقدح في اعتبار المصلحة الثالث ان تكليف ما لا يطاق واقع فيمتنع رعاية
المصالح وبيان الاول من وجوه آ انه تعالى كلف بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه محال لاستحالة
انقلاب علمه جهلا ب ان كلفه حال استوا الداعي مع ان الفعل حينئذ محال لامتناع الرجحان حال
الاستوا فقد كلف بالمحال او حال الرجحان والراجح واجب والمرجوح ممتنع وبايهما كلف لزم تكليف
المحال لان ترجيح المرجوح جمع بين الضدين وترجيح الراجح تحصيل الحاصل ج القدرة اذا حصلت
في العبد فان امر بايقاع الفعل في ذلك الزمان لزم المحال لانه اذا وجد المقدور في ذلك الزمان
كان امرا بايجاد الموجود وان امر في الزمان الثاني لزم المحال ايضا لانه اذا لم يتمكن منه في الزمن الاول
كان امرا بالفعل امر العاجز القادر ولا يقال لم يؤمر في الحال بايقاعه بل في ثانيه لانا نقول ان
لم يكن لقولك يوقعه مفهوم زايد على الفعل لم يكن لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل في الثاني
الا انه اعلم في الحال بانه ولا بد وان يكون في الزمن الثاني بحيث يصدر عنه الفعل ففي هذا الزمان لم
يحصل الا الاعلام فاما الالزام فانما يحصل في الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه
وان كان له مفهوم زايد فان حصل في الزمن الاول وقد امر في الاول به لزم كونه مامورا بالشيء حال وقوعه
وان لم يحصل الا في الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الاول اعلام لا الزام والالزام انما يحصل في
الثاني فيلزم ما ذكرنا من الامر بالايقاع حالة الوقوع د قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون المخبر عنهم به كانوا مامورين بالايمان ومنه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه فقد
امروا بتصديق الله تعالى في اخباره عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف ما لا يطاق ه فعل العبد انما يحصل
اذا خلق الله تعالى فيه داعية ملجية الى الفعل واذا الجي الى فعل الكفر كان تكليفه الايمان تكليفا
بما لا يطاق و الامر بالمعرفة ان توجه حال المعرفة لزم الامر بتحصيل الحاصل وان توجه لا حالها
استحال حينئذ ان يكون عارفا بمحال كونه بحيث يستحيل ان يعرف امر الله تعالى لما توجه عليه المعرفة
تكليفا بما لا يطاق ز انه تعالى امر بالترك وهو غير مقدور لان معناه بقاؤه على العدم الاصلي

والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض ولان التاثير في الباقي محال لا يقال
اثر القدرة فعل الضد وهو وجودي لانا نقول الالزام قايم لان الواحد منا قد يؤمر بترك الشيء الذي
لا يعرف له ضدا فلو امر بايجاد ذلك الوقت بفعل ضده كان قد امر بان يفعل شيئا لا يعرف ماهيته فيكون
ذلك تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق امتنع تعليل افعاله تعالى بالمصالح الرابع
تخصيص خلق العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده لا لغرض لاستواء الوقت والزمان قبل العالم
بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل فيه وقت يكون مستلزما للمصلحة والا لا لمفسدة الخامس
ان تقدير الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون لمصلحة
الخلق للعلم بانه لو زاد في مقدار الفلك جزء لا يتجزى لم يتغير بسببه شيء من مصلحة العباد ولا مفاسدهم
السادس انه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون في المحنة من اول عمره الى آخره ويكون معذبا
دايما مع انه تعالى يعلم في الازل انه اذا خلقه وكلفه بالايمان لم يستفد من ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال
ان ذلك مصلحة له السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ربما قتل بعضهم
بعضا وحرم بعضهم بعضا فلو كان مقصوده حصولهم في الجنة ابدا لو نعمهم بالمستلذات الجنة عن
القبيحة لا يقال انما فعل ذلك ليعطيه العوض وليكون لطفا للمكلفين لانا نقول لو اعطاه
العوض ابتداء كان اولى ولا يحسن ايلام زيد ليكون لطفا لعمرو الثامن الامة قابلية منهم من
جعل افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم ان يكون خالقا للكفر والمعاصي وانواع الشرور ربما سفها
الحكم والمقاصد بخلقها ومنهم من قال انها مخلوقة للعبد وانما كانت مخلوقة له بواسطة خلق الله تعالى القدرة
عليه الداعي وخلق القدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون لحكمة التاسع لو استلزم فعله الحكمة لما امات
الانبيا وانظر ابليس لما او حي بخلدا اهل النار فيها لعدم الحكمة فيه العاشر لو كان فعله
لحكمة مقصودة فعند تحققها ان وجب الفعل كان الله تعالى مضطرا غير مختار وان لم يجب امكن وجوده
تارة وعدمه اخرى فان ترجح احدهما المقصود تسلسل وان كان لا لمقصود فالمطلوب الحادي عشر
لو كان فعله لغرض مقصود فلو كان ذلك المقصود قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا
فان توقف على مقصود تسلسل والا فالمطلوب الثاني عشر ان حكم الله تعالى كلامه وهو قديم والمقصود
يستحيل ان يكون قديما لاستحالة وجود قديم غير الله تعالى وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل القديم
بالحادث وهو محال الثالث عشر لو كان فعله لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه
لزم ان يستكمل بذلك الفعل وان لم يكن امتنع الفعل لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد
خفية وفي ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها والبحث عنها

والحرج يقيني كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجود الحكمة مع تجب
تاخره عن وجود شرع الحكم والمتاخر يمتنع ان يكون علة للمتقدم السادس عشر لو شرع الاحكام للحكم
لكانت مقصودة لها قطعا لانه تعالى قادر على تحصيل تلك الحكم قطعا ولو فعل ما فعله قصدا لتحصيل
تلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعله على وجه يحصل به تلك الحكمة قطعا واكثر الاحكام من الزواجر
وغيرها لا تفيد ما قيل انها حكمها قطعا السابع عشر انه تعالى قادر على تحصيل الحكمة من دون
شرع الحكم فيكون توسط شرعه عبثا الثامن عشر انما يطلب في حق من يميل نفسه الى جلب نفع او
دفع ضرر والله تعالى منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من لو خلا فعله
عن الحكمة لحقه الذم وكان عابثا والله تعالى منزه عنه لانه يتصرف في ملكه كيف شاء فظهر بذلك انه ليس
في افعاله تعالى رعاية المصالح فلا يغلب على الظن تعليل احكامه بالمصالح كما لو راينا شخصا غالب افعاله
عدم الالتفات الى المصالح ثم رايناه يحكم بحكم لا يغلب على الظن استناد ذلك الحكم الى المصلحة هذا في
حق الانسان المحتاج الى رعاية المصلحة والاله متعال عن المصالح ثم رايناه غالب افعاله مما لا يكون مصلحة للخلق
كيف يظن تعليل احكامه بالمصالح سلمنا ان افعاله تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا
الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك الحكم معللا بهذه المصلحة واعتمادكم على الوجه
الاول مبني على الاستصحاب والثاني مبني على الدوران وعلى الوجه الثاني لم قلت انه لما حصل الظن
في المثال المذكور وجب حصوله في حقه تعالى والدوران انما يفيد الظن اذا لم يظهر وصف اخر في الاصل
وقد وجد هنا الوجهين آ انا حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بميل طبعه الى جلب المصلحة ودفع المفسدة
وهو مفقود في حقه تعالى ب ان المعتبر ليس دفع عموم الحاجة بل دفع الحاجة المخصوصة فمن
عرف عادة الملك انه يراعي هذا النوع او ذاك حصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا
او ذاك وعادة الله تعالى في رعاية اجناس المصالح وانواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا
عندنا وهو حسن عند الله تعالى وبالعكس ولهذا المعنى قطع الان بقبح شريعة موسى وعيسى
عليهما السلام وبحسن شريعتنا والتفاوت غير معلوم الا ان قطع الفرق بين الصورتين سلمنا ان
ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه آ ان افعاله لو كانت لدفع الحاجة العبد لاندفع
جميع الحاجات لاشتراكها في اصل كونها حاجة وتباينها بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فما به الامتياز لكل نوع من انواع الحاجة عرضيا في انواعها لا يكون حاجة فاذن التعليل
بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوائد عن العلية واناطة الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر
المشترك بين كل انواعه واذا كان المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون دافعا له لزم اندفاع

48

كل الحاجة لكن اللازم باطل قطعا فبطل التعليل بالحاجة ب تعليل احكامه تعالى بالمصالح يفضي
الى المخالفة للاصل لان العبادات التي كانت في شرع موسى وعيسى عليهما السلام كانت حسنة في ذلك الزمان و
صارت قبيحة الان فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان شرط لم يحصل الان او وجد الان مانع
لم يكن موجودا في ذلك الوقت ولكن توقيف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لمانع خلاف الاصل ج
الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة لعدم انضباطها فيكون خفية ولا بالوصف المشتمل عليها لانه انما يكون علة
للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكمة علة لعلة الحكم وجود المحذور سلمنا استلزام شرع
الحكم للحكمة لكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو دل لزم كونها اجزاء العلة المناسبة
علة لا مجازا ان يكون جزء علة فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اوردها اكثرها
فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله تعالى مشروعة للمصالح على ما بينا والوجوه العقلية التي
ذكرت لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف فلا تكون
مسموعة واما الفرقان المذكوران بين الشاهد والغائب فانما يقدح في قول من يوجب عقلا تعليل
احكامه تعالى بالمصالح ومن لا يوجبه لكن يعلل تفضلا فلا جرم انا لم نقدح الفرق في قوله والمعارضة
فالثلاث الاخير منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعي والاغراض فانها ايضا فيها وفيه نظر
لامتناع الجمع بانه تعالى يستحيل له الغرض فانه شرع افعاله للمصالح واجاب عن آ بان القدرة انما
تتعلق بالحدوث في الوجود لا غير والكفر وانواع المعاصي والشرور راجعة الى المخالفة لنهي الشارع
والنهي ذلك من متعلق القدرة في شيء سلمنا ان الجميع مخلوقة لله تعالى لكن لا ندعي ملازمة الحكم
لافعاله مطلقا حتى يطرد ذلك في كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يكون مراعاة الحكم فيه وذلك
فيما عدا الشرور والمعاصي ولا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقا
لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعا لجواز ان يكون لازمها حكم لا يعلمها سوى
الرب تعالى وهو الجواب عن الثامن والتاسع وفيه نظر لان الكفر والمعاصي والظلم وغيرها من
الافعال محققة ثابتة في الخارج فلا بد لها من مؤثر سواء اثر في حقيقتها او وجودها وذلك المؤثر
ان كان هو الله تعالى انتفت حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهي الشرع ان لم يكن متعلق القدرة
والمؤثر امتنع اللوم والذنب على العبد وبطل التكليف وعاد الاشكال واذا لم يجب تلازم الحكم
لافعاله بل فيما عدا الشرور ولم يحصل الظن برعاية هذه الحكمة لجواز الحاقها بالشرور في عدم
مراعاتها او في تعيينها وبجواز كون الشرور لحكم وكذا المعاصي وانواع الظلم والكفر تحيرا عن
جنايتها وهو عين محل النزاع بل الحق في الجواب ان نقول لا نسلم استناد الافعال الى الله تعالى

العجز ولا نسلم ان الفعل العلم منتفيا بل ولا محالا فان العلل مؤثرة وما علم لا بار دها مع انتفاء الشعور
بعلم الفاعل بالقصد لا بد وان يكون عالما الا انه لا يجب التفصيل في علمه بل الشرط تعلق العلم بما تعلق
الاختيار والاختيار انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فان تخلو به على التفصيل وجب به العلم
لذلك وقدرة العبد مع قدرته تعالى لا يستلزم وقوع الفعل بهما لعدم استلزام القدرة التاثير ولمنع
عدم الاولوية لامكان تخصيص اسناد الوقوع الى الله تعالى لانه اقوى وهذا دليل احد الائمة
المتكلمين في الوحدانية وهو هنالك يمشي ولا يمشي هنا ولا يلزم من قدرته على شيء عموم قدرته ولا
يلزم من الوجوب المستند الى مجموع القدرة والداعي الجبر على ما سلف ووجوب المعلوم علمي والترك نفسه
النزاع وهو اما تمكن الا ينفعل او ان يفعل وفي د نظر لان المصلحة لا تتوقف على حصول وقت فان الوقت
لا بد في وجوده من المصلحة ولا يفتقر الى وقت اخر وفي ه نظر لان حصول المصلحة لا يستلزم عدمها اذا
المقدور فجاز ان يكون زيادة حرا لا يحري عنده وعدم بها مصلحة واحسن عن و ودان الحكم في
ذلك ان كانت ممتنعة لم يلزم امتناعها بنافي ممكنة فيه وان كانت جائزة واكمل وجودها لا بد لا
يطلع عليها والحق في الجواب ان خلق العالم مصلحة فان الايجاد لا نزاع في كونه مصلحة وكذا الامداد
والتكليف فاذا اختار المكلف المعصية المستلزمة لذاتها للعقاب لم يخرج الخلق بسببه عن حسنه وعن
ح ان وجود الفعل فان قدر تحقق الحكمة عن واجب بل هو تبع لتعلق القدرة والارادة به مع ذلك
وعن ح فالباري لا يكون مضطرا بل مختارا يا آ ان المقصود حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر فانا انما ندعي
ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان
مفتقرا الى مقصود فذلك المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن ب ان الحكم ليس هو نفس
الكلام القديم بل الحكم بصفة التعلق وكان حادثا وان كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانا نمنع
تعليله به لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل انما بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على
القديم واما بمعنى الباعث فلا يجب في تجويز كونه متاخرا ويكون حكم الله تعالى القديم لاجل ما سيوجد
من المقصود الحادث وفيه نظر فان الحكم لو كان حادثا وهو مفسر بانه الخطاب من الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين كانت صفة الله تعالى حادثة وهو محال وعن ح ان الغرض اولى من تركه للخلق بالنظر الى الخلق
وفيه نظر فان هذا القدر انما يصح من المعتزلة لان عندهم للاشاعرة في نفي الغرض على هذا الحرف فلا
يجوز لهم انكاره والا لبطل اصل مذهبهم وعن ط بمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوطة بانفسها
او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العثور على معرفتها وان كان في استخراج ذلك نوع حرج لكن فيه
ثواب ومن يرد ان الثواب وعن ي ان المتاخر يجوز ان يكون غاية وكل العلل الغائية متاخرة في الوجود

49

وان كانت متقدمة في الماهية وعن يو يجوز ان يكون المقصود من شرع الحكم حصول الحكمة ظنا
لا مطلقا وعن يز بامكان ان يكون حصول الحكمة بدون شرع الحكم محالا فلا يكون مقدورا ولا نسلم
العبث سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان يكون شرع الحكم عبثا مع حصول الفائدة به وان
قدر امكان حصول الفائدة بطريق اخر وعن يح منع ما ذكروه في رعاية الحكمة فان الحكمة انما تطلب
من فعل من لو وجدت الحكمة في فعله لم يكن مستغنيا لما فيها في الغالب وعن يط بان ما ذكروه انما
يلزم في حق من يجب مراعاة الحكمة في فعله والله تعالى ليس كذلك وفيه نظر لما بينا من المنافاة
بين ذلك وبين التعليل في القياس بل الحق في الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو اخل بالحكمة لحقه
الذم لكن لما امتنع لحوق الذم له من حيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا
على الاخلال واعلم ان التحقيق يقتضي ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية اما على راي الاشاعرة
فظاهر لامتناع تعليل افعاله تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك القول بان الله تعالى حكم في
الاصل بكذا لاجل كذا واما على راي المعتزلة فلان رعاية المصالح انما يقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا الفعل
في نفس الامر عن المفاسد ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها
فجاز ان يستند التعليل بما ذكروه على نوع مفسدة فلا يصدر منه تعالى وعند هذا ظهر صحة ما قلناه
من بطلان القياس الا مع النص على العلية البحث الخامس في المؤثر وهو ان يكون الوصف
مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك
الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في دفع الحجر عن المال فيؤثر في دفع الحجر عن النكاح دون
السفه لانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو دفع الحجر وكقولهم اذا قدم الاخ من الابوين على الاخ من
الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح لا يقال لم قلتم ان الاخوة من الابوين لما اثرت
في التقديم في الارث اثرت في التقديم في النكاح لانا نقول سواء ذلك بالمناسبة وبان الفارق
بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى وهذا الطريق لا يتمشى الا بطريق المناسبة والسبر البحث
السادس في الشبه وفيه مطلبان الاول في ماهيته اختلف النظار في تفسيره مع
اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع يشبهه فيه فقال قوم انه ما تردد
الفرع فيه بين اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف
هي اكثر من الاوصاف التي يشابه بها الاخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه كالعبد
المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان النفسية وهو
مشابه للحر فيها ومقتضاه عدم الزيادة على الدية والمالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة

الا ان ما يعتبر للحرية الادمية واستحقاقات الثواب والعقاب مشابهة للدواب في كونه مملوكا
متقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحر لانه مشابهة اولى وليس هذا شبهيا لان كلا من المناطين مناسب
معاد كون كل المشابهة انما كانت بوجوه كثيرة في باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه
عن المناسب وانما افتقر الى نوع ترجيح وقسم اخر من باعتبار فيه المناط وظهر انه مفتقر
في احاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرفنا ان المثل واجب بقوله
تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا شبهيا فان الكلام مفروض في العلة الشبهية
والنظر هنا انما هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص
ودليل ان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ومعلوم ان الصيد لا يماثل شيئا من النعم فكان ذلك
محمولا على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف
فيه ومنهم من فسره بالجمع بين مناطين مختلفين لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر
فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان الموجود فيه لفظ الشهادة واليمين وليس ايمانا محضة
لان الملاعن يدعي فلا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان اخص مما تقدم الا انه يرجع الى
احد الشيئين طرق المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه خارج عن التعليل بالمناسب
وقال القاضي ابو بكر الوصف ان كان مناسبا للحكم لذاته سمي المناسب وان لم يكن مناسبا لذاته فان
كان مستلزما لما يناسبه لذاته فهو الشبه كتعليل النجوى بالبلوغ الخارج المستلزم للشهوة المطلوبة وان
لم يكن مناسبا بذاته ولا مستلزما للمناسب بذاته فهو الطرد فجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع
للاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسبه وقال قوم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما
ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك
فالاول الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه
القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه
اقوى من ظن استناده الى غيره والثاني يسمى هذا القياس قياس علة الاشباه وهو تردد الفرع
بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به فاما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي
انه كان يعتبر الشبه في الحكم لمشابهة العبد المقتول للحر وللسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان
يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والوجه
انه متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك
في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها لان الوصف المعلل

علی

به اما ان نظهر فيه المناسبة بوقوف من هو اهل لمعرفة المناسب عليها وذلك بان يكون ترتيب الحكم
عليه مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المعتبرة او لا فهو المناسب وان لم تظهر فيه المناسبة
بعد البحث التام ممن هو اهله فاما ان يكون مع ذلك لم يوجد من الشرع الالتفات اليه في شيء من
الاحكام او قد التفت فالاول الطردي الذي لا التفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة مائع كالخل
لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول
والقصر والسواد والبياض ونحوه وان كان الثاني فهو الشبهي وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف
على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام
يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فهو مشابه للمناسب في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه
ومشابه للطردي في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطردي ويتميز
بانحطاطه عن الاول فيه تنقيح عن الثاني بيانه قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل
الصلاة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها التعيين الماء
فيها بعد البحث التام عن ظاهره وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة
والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واقرب الاصطلاحات الاخير وهو الذي ذهب اليه اكثر القائسين ثم

المطلب الثاني في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب

يلوح من الاقرب قول القاضي ابي بكر

القاضي ابي بكر لوجهين آ الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق
وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا وهو مقبول عند القائسين اجماعا ب المعول
في العمل بالقياس واثباته على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالشبه واحتج الماثبتون ان
المناسبة المصلحة دليل على العلية فالشبه اولى بالمنع وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية
لانه لما استلزم العلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك في العلة وعلى التقدير الاخر لما ثبت احتياج
الحكم الى العلة وهي اما هذا الوصف او غيره ثم رايناه اختص هذا الوصف باثر في جنس ذلك الحكم
ولم يوجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل ميل القلب الى اسناده الى هذا الوصف دون غيره واذا
ثبت الظن وجب ان يكون حجة لوجوب العمل بالظن واعترضوا على آ بمنع رد الوصف لو لم يكن مناسبا
بل اذا كان مستلزما للمناسب او عرف بالنص تاثير الجنس القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
او لم يكن مردودا وانه المتنازع وعلى ب بالتعويل في اثبات هذا النوع من القياس على عموم
ما عند منها انه يجب العمل بالظن وسه نظر فانا قد بينا ان المناسب ليس يجعله حكمة لا يكون
ملزوما للعلة ومنع احتياج كل حكم الى العلة والا لتسلسل سلمنا لكن يمنع الحصر لامكان ان تكون العلة

ما عداهما سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان تكون العلة مجموعهما سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان تكون العلة احدهما جزئيا احدهما
سلمنا الحصر لكن وجود مانع في الفرع او عدم شرط في الاصل له

البحث السابع الدوران

وهو ترتب حكم على وصف وجودا وعدما عند عدمه اما في صورة واحدة كالعصير لما لم يكن الاسكار
عنده ولا اسم التحريم لما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة فلما زال السكر وصار خلا زال
التحريم في صور متفاوتة وهو عندهم دال على العلية عند الاكثر وقال بعض المعتزلة انه يفيد يقين العلية
وقال اخرون انه يفيد ظن العلية والحق الاول لوجهين الاول ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية
فلا يفيد شيء منها ذلك وبيان الاول من وجوه آ ان العلة والمعلول متلازمان فالدوران مشترك
بينهما والعلية غير مشتركة ب الفصل مساو للنوع فالنوع اذا وجب حكما فالدوران حاصل
مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس علة ج العلة كما يدور الحكم معها
فقد يدور مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس بعلة لعلة ما د الجوهر والعرض متلازمان
ولا علية وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا صفاته بعضها مع بعض ه المضايفان متلازمان وجودا
وعدما مع انتفاء العلية لاستلزامها تقدم العلة ز المكان والتمكن والحركة والزمان متلازمان مع عدم
العلية ح الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء العلية ط علمه تعالى دائر مع كل
معلوم وجودا وعدما فاذا كان المعلوم جوهرا علمه جوهرا وكذا اذا لم يكن جوهرا لعلمه انه غير جوهر
مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به فلو اثر المعلوم في وقوعه
واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فتعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط
بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه مشروطا بتعلقه به دار ويستحيل ان يكون المعلوم
علة للعلم لان علم الله تعالى صفة واجبة فلا علة لها ثم ان علمه تعالى واقع بما لا يتناهى من المعلومات
فهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية ي الاعراض عند الاشاعرة غير باقية فالالوان والاشكال
تحدث شيئا فشيئا تحين عدم اللون والشكل فثبت في الالوان والاشكال وغيرهما من جميع الاعراض
عن جميع الاجسام وحين حدث فيه لون وشكل حدثت سائر الاعراض في جميع الاجسام فقد حصلت
دورانات كثيرة من دون علية يا الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحرك جميع اجزائه فحركة كل جزء انما
حدثت عند حدوث حركة جميع الاجزاء وحين كانت حركة ذلك الجزء معدومة كانت حركات سائر الاجزاء معدومة
فقد حصلت دورانات كثيرة بدون العلية يب كل حيوان يتنفس ومعلوم ان تنفس كل واحد مقارن لتنفس
الاخر او متاخر بشيء لا يعتد به فقد وجدت هذه الدورانات بدون العلية يج الحكم كما دار مع الوصف
المفروض علة كذا دار مع تعينه وجودا وعدما وخصوص المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان

وكل ذلك لا يصلح للعلية لانها عدميات يد الحد والمحدود كل منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما
وكذا لوازم المعلول ولوازم العلة كالرائحة المخصوصة المعرفة بالشدة في الخمر الموجودة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفاء العلية في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك غير منحصر واذا
انفك بعض الدورانات عن العلية انتفى ظنها لانه اذا انفك بعضها عن العلية فان استلزم البعض
الاخر العلية فاما لذاته وهو محال والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود الذات في الموضعين واما الغير
فلا يكون المدار من حيث هو مقتضيا للعلية بل هو مع شيء اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير لافراده الثاني
وهو الذي عول عليه المتقدمون في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا والانعكاس
غير معتبر في العلل الشرعية فاذا كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض على آ بانا لا نوجب ظن
العلية من مطلق الدوران بل بشرط عدم دليل قادح في كونه علة وعلى ب لا يلزم من افادة كل واحد ظن
العلية عدم افادته في المجموع لان المجموع قد يخالف الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية
وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل الاثبات والمجموع وان خالف الاحاد لكن العلية هنا ليست مستندة
الى مطلق الدوران لما تقدم ولا خصوصية يشار اليها بالعلية واحتجوا بوجهين آ هذا الحكم لا بد له من العلة فاما هذا الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم لزم
تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل او لم يكن والاصل البقاء على ما كان فيحصل ظن انه غير علة
واذا حصل ظن ان غيره ليس علة حصل ظن انه العلة لا يقال الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف
وجودا وعدما فكذا دار مع حدوث تعينه وخصوصية المحل فيكون تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا
في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول معنى التعين انه ليس غيره وهو امر عدمي والانساوي سائر
المعينات الثابتة لسائر الذوات في كونها تعينا ولما امتاز عنها بالخصوصية فيكون للتعين تعين اخر
ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا لكان وصفا لذلك الوصف فيكون وصفا للوصف زائدا
عليه ويتسلسل واذا كان التعين والحصول في المحل المعين عدميين استحال كونه علة لان قولنا انه
ليس علة نقيض قولنا ليس بعلة وهو عدمي لصحة اتصاف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون موجودا
ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية ثبوتية فلا يصح وصف المعدوم بها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويستحيل
ان يكون جزء علة لانه مع حصول غيره من الاجزاء ان حصلت العلية لسائر الاجزاء دون العدمي علة
تامة فلا يكون العدمي جزءا وان لم يحصل وحصلت لحصوله فالعلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فجزء العلة
علة تامة لعلية العلة وقد تقدم بطلان كون العدم علة ب يعض الدورانات يفيد ظن العلية
لان من ادعي باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل هنا الظن باستناد الغضب اليه

الدعا بذلك الاسم وذلك الظن حصل من الدوران لان الناس يعللون به فيقولون رايناه يغضب مع الدعا بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيكون كل جود وانكر ذلك لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعد
التسويه ولا يحصل من الدورانات الا بعدا شتوا كما في افاده الظن وفي ا انظر من وجوه آ يمنع تعليل
كل حكم على ما سبق والا لزم التسلسل ب يمنع الحصر لجواز ان تكون العلة المجموع او جزئيات
احد القسمين ج التخلف وان كان على خلاف الاصل الا ان التعليل بالمدعى على خلاف الاصل هنا د
التخلف يلزم لو كان السابق علة تامة اما اذا كان جزءا او مشروطا بتجدد حالة الحكم فلا ه التقسيم
وارد في هذا الوصف فانه ان كان سابقا لزم التخلف وان كان متقاربا لم يكن باعثا اولا فلا تكون
علته ثابته والاصل البقا و التعيين جزء من الوجود فلا يكون عدميا ز يمنع الاشتراك المعنوي بين النقيضين
ح يجوز اشتراكهما في كونهما نقيضين وهو اعتباري فلا تسلسل ط لو كان عدميا لم يكن عدميا مطلقا
بل عدما ما فله خصوصيه فجاز تعليل العليه به لانها وصف اعتباري ايضا والا لزم التسلسل وكذا حصول
الوصف في المحل ي كما ان قولنا ليس علة عدمي لاتصاف العدمي به كذا قولنا انه علة ولا يجب في نقيض
العدمي الثبوتي لجواز الانقسام يا لا يلزم من توقف العليه على حصول الجزء العدمي كونه علة تامة
فيها وفي ب نظر اذ لقايل ان يقول للمستدل به انه قد شارك الحمار في الحيوانيه فيجب اعتقاد مشاركته
في جميع صفاته الا اين ن **البحث الثامن في السبر والتقسيم** ن اعلم ان التقسيم ان كان
منحصرا في طرفي النقيض كان حجة كما يقول الحكم اما معللا او لا وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني
او بغيره ويبطل الاقسام الا التعليل بالمدعى وهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقليه وقد
يوجد مثل ذلك في الامور الشرعيه كما لو ثبت الاجماع على ان حرمة الربوا معلله وعلى انحصار علتها
في المال او القوت او الكيل او الطعم ثم يبطل الثلاثة الاول فيتعين الرابع واما التقسيم الذي لا يدعى
الحصر فيه فانه يكون منتشرا كما اذا لم يدع الاجماع بل يقال الحكم اما معللا او لا والثاني باطل لانه
خلاف المتعارف من ان الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما تقوله المعتزله او على جهة الا
مكان كما تقوله الاشاعره ويبعد جواز خلوه عن العلة لكون الخلو على خلاف الغالب المالوف
من شرع الاحكام وهو يدل ظاهرا على تعليل الحكم فتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني
باطل والا لكان الحكم تعبديا وهو خلاف الاصل لوجوه آ اثبات الحكم بجهة العقل اغلب من اثباته
بجهة التعبد والادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن ب الحكم اذا كان معقول المعنى كان
على وفق المالوف من تصرفات العقلا واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعيه على وزان
التصرفات العرفيه ج اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع في القبول فكان افضى

تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر بحثت
بوجه في محل الحكم فما اشتمل على وصفين او ثلثة مثلا ولم اطلع على ما عداه والاصل في الاشيا العدم
ثم ان الوصف الفلاني غير صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر فتعين المدعى وللاعتراض وجوه
آ ليس كل حكم معللا والا لزم التسلسل فلم لا يجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل ما لا يعلل ب
سلمنا العليه لكن يمنع الحصر لاحتمال لو وجد وصف آخر لعرفه التفتيش الباحث لانا نقول
لعله قصر في البحث والسبر سلمنا لكن لعله عرف وصفا آخر وستره ترويجا لكلامه ج
سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم وان دل على عدمه بالنسبة الى
الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور
فحينئذ لا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم د سلمنا الانحصار لكن تساويها
ه سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلثة منها علة واحدة و سلمنا فساد
جميع الاقسام منفردا ومركبا الا المدعى لكن يجوز انقسامه الى نوعين وتكون العلة احدهما وهذه
الاسوله كلها توجه الى منع الحصر واستدلوا على الحصر بوجهين آ المناظر هو الناظر فلو اجتهد
الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقف على فسادها الا الواحد فلا بد
وان يحكم قلبه بربط ذلك الحكم بذلك الوصف ويكون ظنه اقوى من ظن ربطه بغيره والظن يجب العمل به
واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا الاظهار لما عند
الحكم ب جميع الاوصاف كانت معدومه وكانت يجب بصدق عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل في
كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم ساير الاوصاف فيحصل ظن الحصر وطلوبنا هذا
القدر قوله لا اسلم فساد ساير الاقسام قلنا يمكن افسادها بجميع المبطلات للعليه كالنقض وعدم
التاثير وغيرهما ولا يمكن افسادها بعدم المناسبه لاحتياجه حينئذ الى ان يبين خلو ما يدعيه عن
هذا المفسد وانما يتم ذلك ببيان مناسبته ولو بين ذلك استغنى عن طريق السبر لدلالة المناسبة
والاقتران على كون المعنى علة واعلم ان طرق الحذف اربعه آ ان يتبين المستدل ان الوصف المدعى كونه
علة قد ثبت به الحكم في صوره بدون الوصف المحذوف فتنتفي الالغا وهو شديد الشبه بعكس
التعليل فيقول لا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المدعى كونه علة فانه لو ثبت دون المحذوف
كان ذلك الالغا المستفي ايضا فحينئذ يبطل استقلال المستبقي بالتعليل ومع ذلك يستمع ادخال
الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغا وصف المستدل في الفرع مع استقلال
صورته بمحلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع و يمنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى

الوصف المحذوف لا لغيره لانه اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله وهو باطل
اعترض بانه دعوى استقلال الوصف المستبقي في صوره الالغا بالتعليل من مجرد اثبات الحكم مع
وجوده وانتفا الوصف المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صوره الالغا
كافيا في التعليل بدون ضميمه ما يدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا
في اصل القياس ولم يكن الى البحث والسبر حاجه وكذا غيره من الطرق فلا بد من بيان الاستقلال
وحينئذ يكون المنافي خبر علة بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان شرع المستدل في بيان
الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال في صورة الالغا بالبحث والسبر كما ابنت
ذلك في الاصل الاول فقد استقل صوره الالغا بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعليه وعرفنا ان الاصل
الاول لا حاجة اليه فان المصير الى الاصل الاول المتمسك به في الاعتبار الآن كصورة اخرى مستقله
بدون نظر لا يغير فايده وان بين الاستقلال بطريق للتركيز مع هذا المحذور محذور آخر وهو
انتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق آخر وهو تشنيع في مقام النظر وبعض العكس
بيان اثبات الحكم بعد انتفا العلة في طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون مما يحذفه من جنس ما
عهد من الشارع عدم الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبه الى ذلك الحكم وهو ان يكون
ما يحذفه من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم لقوله عليه السلام من اعتق شركا
له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبه بين وصف المذكور وسرايه العتق عرا
ما الف وعهد من الشرع عدم الفرق بين الذكوره والانوثه في احكام العتق الغينا صوره الذكوره
فيه دون بقيه الاحكام ج عدم ظهور المناسبه في الوصف المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر ان
يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبه وعدم الوجدان مع البحث التام ما يوجب الظن بعدمه فان عارض
المعترض وقال بحثت في الوصف المستبقي فلم اجد فيه مناسبه فيلزم القادح فعند ذلك ان بين المستدل
المناسبه فيه فقد استقل في اثبات العلة من طريق السبر الى طريق المناسبه وهو قبيح عند اهل النظر
وان لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل فنقول ان كان قد سبق من المعترض
تسليم كل مناسبه كل من الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل عدم المناسبه في الوصف المحذوف ومنع
المناسبه في المستبقي لكونه مانعا لما سلمه ولا يجب على المستدل بيان المناسبه في الوصف المستبقي وان
لم يسبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعديه وموافقه
سبر المعترض للقصور والتعديه اولى من القصور ن **البحث التاسع في الطرد والعكس**

وهو عبارة عن الوصف الذي لا يعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب اذا جامع الحكم الوصف
في جميع الصور المغايرة للمتنازع وهذا هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم
مقارنا للوصف في صورة واحدة حصل ظن العليه والحق انه لا يدل وان كان يلازمه لما تقدم من ان
السببين قد يتلازمان ولا عليه بينهما كالجوهر والعرض كالحد والمحدود وكالمتضايفين ولان الاطراد
كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل
معه في الفرع فلو توقف معرفه ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة فيثبت عليته بكونه
مطردا لزم الدور واما التفسير الثاني فانه اولى بعدم الدلاله مع انه يجوز من نسج باب
الهذيان كما يقال في ازالة النجاسه بالخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازاله النجاسه
به كالدهن وكقول بعضهم في مسلة المس طويل مشقوق فلا ينقض الوضو لمسه كالبوق واحتجوا
بان تعيين الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض ونتيجة في الدين وهو باطل بقوله تعالى
تخلف في بعدهم خلف اضاعوا الصلوه واتبعوا الشهوات واحتج القايلون بالعلة في التفسير
الاول بان عادة الشرع اجرا النادر في كل باب بالغالب واذا راينا الوصف في جميع الصور
المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم راينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم
وبانا نحكم بحلول القاضي في الدار التي شاهد فرسه على بابها لافاده اقترانهما في ساير الصور
امرا ناهنا وفيه نظر للمنع من اجرا النادر مجرى الغالب في كل التلازم بل مطلقا وان الكثر
العمومات مخصوصه والاستدلال بفرس القاضي استدلال بعلة الموصله للقاضي على المعلول وهو
وصوله قالوا الا دوران الاستدلال بالمصاحبه في كل الصور على العليه بل بها على الفرع وفيه نظر
لان المصاحبه لو دلت على العليه لدلت في صوره المصاحبه والفرع لم تثبت المصاحبه فيه واعترضوا
عن انفكاك العليه عن الاطراد في بعض الصور تتقدم قدحه في التعليل كالغيم الرطب الدال على العلة
ظاهرا وفيه نظر فان دلاله الغيم على ظهور العلة لا باعتبار المقارنه بل لاعتقاد ان الغيم الرطب
لعله صاحب التاثير ولم يوجد غيره فيظن انه سبب فاذا وجد ظن وجود معلوله واما التفسير الثاني
فاعترض على البعض بان مجرد المقارنه يفيد ظن العليه بشرط عدم حضور وصف آخر هو اولى
بالرعايه لكن هذا الشرط مما قطع المعلل لان من المعارض لبينه عن وطيفته والمتمثل بالاذهن
انما يعطل لحصول العلم الضروري بوجود وصف آخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا
متى علمنا ان لو وجه الى عدم ربله للنجاسه علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى

المسطره على جنسه ولا يكفي في الفرح في مثل هذا التعليل حظور وصف آخر بالبال الى ذلك الوصف اللازم لم يكن متعديا الى الفرع فانا اعتبرناه اولى بالعلية من القياس ومن صور واما تعليل حكم الاصل بعلة متعديه الا ان يذكر الخصم وصفا آخر متعديا الى فرع آخر فهنالك يحتاج المعلل الى الترجيح وان كان متعديا الى الفرع لم يضر لان المراد من العله هنا المعرف وقيام معرف آخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وفيه نظر لان مجرد المنافاه لو دل على العليه لزم الدور او الترجيح من غير مرجح او تخلف المدلول عن الدليل وهو على خلاف الاصل وايضا فان العليه انما يحصل لو ظهر استقلاله من الاوصاف اما مع تجويزه فلا والمعلل انتهض لاثبات المدلول ولا يتم الا ببيان المعارض وابطال احتمال الوهن المقتضي ازالة السماع لامكان غيره والاعتراض بالقياس لو سلم فانما يتم مع وجود الشرائط التي من جملتها التعليل بالوصف المتعدي ولا يجوز جعله مقدمه في المطلوب قال الغزالي ونعم ما قال يعني الطرد سلامته عن مفسد واحد وهو النقض وذلك لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القائل نبيذ عالم لانه لا دليل لفسيد دعوى علمه ويعادضه انه جاهل لانه لا دليل لفسيد دعوى جهله والحق انه لا يعلم كونه عالما بانتفاد دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه الى ظهور الدليل وكذا الصحه والفساد وقولكم ثبوت حكمها معها دليل كونها عله غلط لان مع لكم ثبوت حكمها اضافه للحكم لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها عله وما دام لم يثبت لم يكن حكمها بل كان حكم عليه واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافه فقد يلازم الخمر كونه طعم يعترن به التحريم ويطرد وينعكس والعلة الشده واقترانه بما ليس بعله كاقتران الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجمله فنصب العلة مذهب يفتقر الى الدليل كوضع الحكم وكما لا يكفي في اثبات الحكم ان لا مفسد عليه ولا مفسد له لا بد من دليل فكذلك العله

البحث العاشر في تنقيح المناط

قال الغزالي الحاق المسكوت بالمنصوص قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا مدخل له في الحكم فيشتركان في الحكم وتسميه الحنفيه بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وهذا يكثر ايراده على وجهين آ ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر واما المشترك او المميز والثاني باطل لان الفارق ملغى فيثبت عليه المشترك فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم وهذا وان كان جيدا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت البتة ب ان يقال الحكم لا بد له من محل وليس المميز جزءا من المحل

فهو المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه مثاله ما ان مدار الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع مطلق فالمحل هو المفطر فان حصل مسمى المفطر وجب حصول الحكم وهو ضعيف اذ لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق كل رجل طويل وكذا هنا وفيه نظر فان صدق الرجل طويل لا نعني به ان المحل هو مطلق الرجوليه بل الرجل المخصوص دكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا نعني انضافه بما نصف به الرجل الخاص اذا استند الوصف الى الخصوصيه

البحث الحادي عشر في بقايا مسائل من هذا الباب

آ قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن افساده وهو باطل اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحه اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هنا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا لفساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا نعرف دليلا على صحته لو نفينا لم يلزم منه ما لا نهاية له وهو حق ب قال بعضهم هذا القياس عبود من حكم الاصل الى حكم الفرع فيدخل تحت الامر بالاعتبار او نقيسك هذا تسويه بين الاصل والفرع فيدخل تحت الامر بالعدل وهو ضعيف لانا نقضي بما في الباب عموم اللفظ وهاهنا لانفيس ج تخصيص العموم جائز بالاجماع واجمع السلف على انه لا بد من دلالة على تعيين الوصف المعلل به ح قال ابو حنيفه مسح الراس لا يتكرر سنها لانه مسح كالخف والتيمم والجامع انه مسح للمانع ان يمنع ان الحكم في الاصل معلل بكونه مسحا بل لعله تعبد ولا علة له او معلل بمعنى آخر ما سبيل به لنا والراجح وقع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لا يستحب تكراره ابتداء لانه تعبد لا معلل او لان تكراره يؤدي الى تلف الخف والثاني يعول يستحب التكرار لان الاصل يودي بالمسح فيتكرر لا لاعتقا العله ك تحقيق المناط وهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في القبله بانها مناط وجوب استقبالها وهي معلومه بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وكون هذه الجهه هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومه بالاجماع فكالعداله التي هي مناط وجوب قبول الشهاده وهي معلومه بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونه بالاستنباط وكالشده المطربه التي هي مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العله بنص او اجماع

واما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه وان كان مومى اليه بالنص عن ان تعين في موقع عسا الحجوف كلما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد بان يبين ان كونه اعرابيا او شخصا معينا او ذلك الزمان وغير ذلك من كون الموطوءه زوجه او امراه معينه وشبهه لا مدخل له في التاثير بما يساعد من الادله حتى يتعدى الى كل من وطي في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صائم وهذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل على النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في كون الشده علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه وهذا دون النوعين ولهذا انكره الشيعه والظاهريه وبعض المعتزله البغداديين

الفصل الرابع في مبطلات العله

وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب الاول اختلف الناس في تخصيص العله فذهب اكثر الشافعيه الى ان وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر الى ان علة الوصف اذا ثبت بالنص لم يقدح التخصيص في علته وان ثبت بالاستنباط قال اكثر الحنفيه ومالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع منه آخرون وقال آخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبه او الدوران او غيرهما فان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح عليه اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العليه ومنهم من قال لا يقدح ايضا وقيل العلة ان كانت قطعيه لم يتخلف الحكم عنها بغير دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا ظني لعدم معارضة القطعي وان كانت ظنيه فان كان التخلف لمعارض الاستثناء كتخلف ايجاب المثل في المصراة عن العلة الموجبه له وهي تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع من التمر وتخلف وجوب الغرامه على مباشر الجنايه في باب ضرب الديه على العاقله وتخلف حرمة الربوا مع وجود الطعم في العرايا لم ينقض بطلان العلة وهي حجة فيما عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصه او مستنبطه لان الدليل من النص او الاستنباط قد دل على العليه وتخلف الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء قاعدة القياس فيعود لصحة العلة الا ان يلغي لها وان كان التخلف لا في معرض الاستثناء فالعلة ان كانت منصوصه وامكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العله كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من السبيلين المأخوذ من قوله عليه السلام

الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامه امكن احد قيد الخارج من السبيلين في العله وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من احدهما او حمله على تعليل بحكم آخر غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا بقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس ذلك من شاق الله ورسوله تخريبه فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب وجد الخراب اذ لم يوجد وجب التاويل اما فيه من الجمع بين التعليل بتاويله ودليل ابطال العلة المذكوره وان لم يمكن تاويله لعموم الوصف المذكور والحكم المرتب عليه فغايته امتناع اثبات حكم العله لما عارضها من النص النافي لحكمها والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صوره لمعارضه لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضه فكذا المنصوصه وان كانت مستنبطه فتخلف الحكم ان كان لمانع او فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع السياده والابوه لم يكن مبطلا للعليه فيما عدا صورة المخالفه لان دليل الاستنباط يدل على العليه بالمناسبه والاعتبار وقد امكن احالة نفي الحكم على ما ظهر من المانع لا على الغاء العله فيجب الحمل عليه جمعا بين دليل العليه ودليل ما نفيه الوصف الباقي للحكم والجمع اولى من الابطال احتج المانعون بوجوه آ قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العله بما يمنع من كونها اماره على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن انتفاء جهه المصلحه اولا لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون فان علمنا الاباحه بعلة اخرى يقتضيها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا حينئذ لا نعلم تحريم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض وانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فظهر ان يكون الوزن وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على بيع الرصاص نص سواء علمت علة الاباحه اولم نعلم اعترض بتسليم ان علة القياس اماره على حكم الفرع بمعرفته وان التخلف في صوره اخرى للمعارض لا يمكن معه اثبات الحكم في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لكن لا يلزم ان يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الاماره عليه من حيث ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له فكان نفيه شرطا في اثبات حكم الاماره لا انه داخل

في معدوم الاماره وفيه نظر فان الاماره هي ما يعرف منها ثبوت ما جعلت اماره عليه فاذا
لم يحصل بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الاماره المجموع ولا انتفى التسميه بكونه شرطا
او جزا ابت اقتضا العله للحكم اما ان يعتبر فيه انتفا المعارض فلا تكون علة الا عند انتفا
المعارض والحاصل قبل انتفا المعارض بعض العله لا تمامها او لا يعتبر فيحصل الحكم وان حصل
المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف الاقتضا على الانتفا ولا يلزم كون
العله جزءا لجواز كون انتفا المعارض شرطا لتاثير العله في الحكم فان العله ان فسرت بالموثر
فان كان قادرا جاز توقف صحه تاثيره على انتفا المعارض بوجوه آ الفعل محال في الازل لانه
ما لا اول له وهو ينافي الفعل الذي له اول فاذن يتوقف صحه تاثيره تعالى في الفعل على نفي الازل
والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من الموثر الحقيقي فهو اذن شرط صحه التاثير ب تحريك القادر
الجسم الى جهه مشروط بعدم معارضه جر قادر آخر الى ضدها والقيد العدمي لا يكون جزءا من
الموثر الحقيقي ج القدره لا يصح منها ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم البياض عنه والعدم
لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراطه بالعدمي كالهوي الصادر عن الثقيل بشرط عدم المانع
وسلامه الحاسه توجب الادراك بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي لم يكن العدم جزءا منه
لمن اعطى فقيرا اذا جاءه آخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من
المقتضي في اعطا الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهوديه خاطر بباله فضلا عن عدمها
وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي وان فسرت بالمعرف فكذلك لان العام المخصوص
دليل على الحكم وعدم التخصيص ليس جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال فقد ثبت ان عدم
المعارض وان كان معتبرا الكنه ليس جزءا من العله سلمنا كونه جزءا لكن يرجع النزاع الى اللفظ لو اتفاق
بينكم في تخصيص العله وما نعه على افتقار التعليل الى ذلك العدم واتم سلمتم ان المعلل لو ذكر
ذلك القيد في ابتدا التعليل استقامت العله فلم يبق النزاع الا في كون القيد العدمي هل يسمى
من العله اولا وهو لفظي واجيب بان انه لو توقف اقتضا العله على نفي المعارض
لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العله بل جزءها فوله يلزم جعل القيد العدمي جزءا قلنا لا
ان فسرنا العله بالموجب او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا
يجعل عدم المعارض جزء العله بل انه يدل على حدوث امر وجودي ينضم الى ما كان موجودا قبل
وصار المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العله التامه انما وجدت حال عدم المعارض ان

يجعل عدم المعارض جزء العله وان فسرنا العله بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا منها
التفسير كما جعل انتفا المعارضه جزءا من دلاله المعجز على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف
لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام قبل
طلب عدم المخصصات وعدم وجوب ذكره من اوضاع الجدليين والتمسك بها ممتنع من الامور الحقيقية قوله
يصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا اذا فسرنا العله بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزءا من العله
بل كان كاشفا عن حدوث جزء العله ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في
المعنى ايضا لان من اثبت العله بالمناسبه بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح العله والا
ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبه البته من هذا القيد العدمي وفيه نظر لان من يجوز تخصيص
العله يمنع من كون الحاصل عند وجود المعارض جزء العله بل العله نفسها والاصل فيه ان العله ان عني بها
جميع ما يوجد به الشي فهو حق وان عني مبدا التاثير فهو تمام العله فيرجع النزاع الى اللفظ واعترض
على اصل الدليل بتسليم عدم توقف اقتضا العله الحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول الحكم وان
حصل المعارض قلنا ممنوع فان العله وان كانت مقتضيه للحكم فانما يلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض
الراجح او المساوي ولا يلزم منه القدح في المعارض ولا في العله ح بين كون المقتضي مقتضيا اقتضا حقيقيا
بالفعل وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة ذاتية بشرط كون المانع مانعا خروج
المقتضي عن الاقتضا لم يجز ان يكون خروجه عن الاقتضا بالفعل لتحقق المانع بالفعل والا دار فاذن خروج
المقتضي عن الاقتضا بذاته لا بالمانع والاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعليه وفيه نظر فان المانع
ان يقول بل شرط انتفا السابق حدوث الطاري ولانه مانع من تعاقب الاضداد اذ الايراد متجه على ضد
حدث على محل ضده فان طريانه مشروط بعدم الاول فلو علل عدم الاول بطريانه دار بل بعدمه لذاته
فلا يكون ممكنا واعترض ايضا بانه ان عني بالشرط معنى يقتضي تعدمه على المشروط فليس شرط احد المتنافيين
انتفا الاخر والا كان كل واحد من النقيضين مشروطا بنقيضه ضروره ان انتفا كل واحد منهما عن ثبوت الاخر
وان عني بالشرط ما يتقدم المشروط عند عدمه لم يلزم الدور واعترض ايضا بمنع المنافاه بين اقتضا
المقتضي واقتضا المانع لاستحاله الجمع بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما وحينئذ فلا يلزم من تحقق
المانع خروج المقتضي عن جهه اقتضائه لا بذاته ولا بغيره بخلاف المتنافيان بالذات ح الوصف وجد في
الاصل مع وجود الحكم وفي التخصيص مع عدمه ووجوده مع الحكم لا يقتضي قطع العليه هناك ثم
الحاصل في الفرع كما انه مثل وصف الاصل وكذا هو مثل صوره النقض فليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر

فلما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلا يكون علة اعترض المجوزون بان الاصل في الوصف المناسب مع الاقتران
العليه فاذا تخلف الحكم عنه في صوره النقض وجدنا فيها وصفا يصلح للمانعيه اسندنا التخلف اليه عملا بذلك الاصل
اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي وحينئذ لا يترتب فلا علة عملا بهذا الاصل فتعارض هذا الاصل
اصلكم فتساقطا ورجع الى الاصل وهو عدم العليه اعترض المجوزون بان كلامهم ارجح اما اولا فلانا لو اعتقدنا
عدم تاثير هذا الوصف لزم ترك العمل بالمناسبه مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه موثر عملنا بما ذكرتم من الدليل
من بعض الوجوه لافاده الوصف الاثر في بعض الصور والعمل بالدليل من وجه اولى من تركه بالكليه واما ثانيا فلان
الوصف المدعي مانعيته في صوره التخصيص مناسب انتفا الحكم والانتفا حاصل معه فيحصل ظن استناد الانتفا
الى المانع فيمتنع استناده الى عدم المقتضي وحينئذ نقول معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على
العله ومعنا اصلان دلاله المناسبه مع الاقتران على علة الوصف في الاصل لثبوت الحكم فيه ودلاله المناسبه
في صوره التخصيص مع الاقتران على علية المانع لانتفا الحكم والعمل بالاصلين اولى من الواحد اجاب المانعون
عن الاول بمنع دلاله المناسبه مع الاقتران على العليه بل المناسبه مع الاقتران والاطراد دليل العله فان عدم
الاطراد فهو المتنازع وعن الثاني بمنع جواز تعليل انتفا الحكم في محل التخصيص بالمانع الا لكان حاصلا قبل
المانع والحاصل يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بوجهين الاول العلل الشرعيه معرفات فجاز
تعليل المتقدم بالمتاخر الثاني المانع عله نفي الحكم لا الانتفا به والنفي المنع من الدخول في الوجود بعد كونه
بعرضه الدخول اجاب المانعون عن آ بانه لو كان المراد المعرف لم يلزم تعليل ذلك الانتفا بعدم المقتضي
امتنع تعليله بالمانع ايضا لجواز اجتماع الادله على مدلول واحد وبعضها وجودي وبعضها عدمي وعن ب
بان المانع لا يوثر في اعدام شي لاستمراره سابقيه الوجود وهنا لم يوجد الحكم فيمتنع اعدامه فاذن
المستند الى المانع مستمر العدم السابق واعترض على اصل الدليل بانه ان كان الوصف مع الحكم في
الاصل لا يوجب القطع بكونه عله لافادته ظن العليه فوجوده مع عدم الحكم في صوره النقض يمنع لذلك لا يقتضي
القطع بانه ليس بعله بل ظن العليه باق بحاله وانتفا الحكم انما كان بوجود المعارض الثاني للحكم على ما هو
معلوم من قاعده القائلين بتخصيص العله ح لا طريق الى صحه العلل الشرعيه سوى جريانها مع معلولها
فاذا لم يجر معه لم يكن الى صحتها طريق واعترض بمنع ان اطراد العله طريق الى صحتها فضلا من كونه لا طريق
سواه وفيه نظر ولان الطرد دائما يدل على العله لم عليه تشبه بنفي العليه والشرعيه كالعقليه
وكما امتنع تخصيص العقليه فكذا الشرعيه واعترض بمنع التخلف في العقليه بل يجوز عند فوات القابل
لحكمها سلمنا امتناع التخلف فليس ذلك لدلاله الدليل على تعلق الحكم بها ولا لكونها علة بل لكونها مقتضيه

للحكم بذاتها وهو غير متحقق في الشرعيه لانها لا تقتضي لذاتها بل بوضع الشرع لها اماره على
الحكم في الفرع وفيه نظر لان القايل من العله والشرعيه عند المعتزله مقتضيه لذاتها د
الشارع كاشف سلمنا لكن معنى جعل الشرع الحكم بوجود الحكم عند وجود الوصف فالتخلف ينافي
ذلك العله في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع فاذا وجدت في فرعين امتنع ان يكون طريقا الى العلم
بحكم احدهما دون الاخر كما في الادراكات والادله العقليه اعترض بانه ليس العله في اتباع الاقتران
في الدليل على المتعلق به لو لم ان واتباع الاقتران في الادراك المتعلق به لكن كونه طريقا ولا دليلا
بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ولكون الادراك مما يجب العلم عنده عاده بخلاف العلل الشرعيه على
ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا ليس التاثير عندكم بل ترتب الحكم عليه فاذا تخلف انتفى كونه
طريقا ح لو جاز وجود العله الشرعيه في فرع دون اخر لم يكن البعض بالاثبات اولى من البعض الاخر
اعترض بان عله اختصاص التخلف في البعض اختصاصه بالمانع وفيه نظر لان انتفا المانع حينئذ
يكون جزءا من العله لانا عندكم بمعنى الاماره احتج من جوز تخصيص العله بوجوه آ دلاله العله
على الحكم في محالها كدلاله العام على جميع الافراد وكما ان تخصيص العام لا يقدح في عمومه فكذا تخصيص
العله واعترض بالمطالبه بالجامع ثم بالفرق بان دلاله العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفه
على عدم المخصص اذا انضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم اما العله فان دلالتها متوقفه على عدم
المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه الى العله على جميع التقديرات كما تقدم ويمتنع كون القيد العدمي
جزءا من علة الحكم الوجودي ومن جوزه شرط فيه المناسبه فوجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح
لان يكون جزء العله اولا ب انتفا الوصف لذلك الحكم في ذلك المحل ان توقف على اقتضائه الحكم
في محل آخر فان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح وان انعكس دار وان لم يتوقف احدهما الى الاخر لم يلزم
من انتفا احدهما انتفا الاخر فلا يلزم من انتفا كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في المحل الاخر اعترض بان
العله ان فسرت بالموجب او الداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل ان يكون علة له في جميع المحال لان
العله انما توجب الحكم لماهيته ومقتضى الماهيه الواحده واحد فان كانت الماهيه موجبه لذلك الحكم
في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وايضا لا نسلم لزوم الدور لو توقف كل منهما على الاخر
لانه توقف معيه لا توقف تقدم وفيه نظر فانا التوقف انما يتحقق في الشرط والعله لا في المصاحبه
لان معنى كونه متوقفا ترتبه عليه ح اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض الصور لوجود اقوى
مع جواز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان الاثبات قد يلبس الثوب لدفع الحر والبرد فاذا نوع عنه

ظالم بالقتل لو لبسه ترك مقتضى الدليل الاول لمعارض عمل به في غير هذه الصوره وما جاز مثلها في العادة
مكذا في الشرع لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واعترض بتسليم ما قالوه
لكنه سعطف من الفرق بين الاصل والفرع وصوره التخصيص فيبدو على العله ولم يدلوا على قياس كل العلة
الشرعيه اماره فوجودها في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونه اماره لانه ليس من شرط الاماره الا
ستلزام دايما كالغيم الرطب في الشتا مع المطر التخلف عنه احيانا واعترض بان النظر في الاماره انما يفيد
ظن الحكم اذا ظن انتفا ما يلازمه انتفا الحكم فان من راى الغيم الرطب في الشتا بدون المطر في وقت ثم راه اوني
لم يظن نزول المطر الا مع ظن انتفا الامر الذي لازمه عدم المطر الاولى وهو غير قادح في قولنا ان الوصف
المناسب بعد التخصيص يبقى ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه مشرفا ... مطلوب البقا
ظننا حرمه قتله وان لم يخطر بالنا في ذلك الوقت ما هيه الجنايه فضلا عن عدمها فعلمنا ان مجرد النظر الى
الانسانيه مع ما لها من الشرف يفيد ظن حرمه القتل وان عدم كونه جانيا ليس جزا من المقتضي لهذا الظن
واذا كان كذلك فاينما حصلت الانسانيه حصل ظن حرمه القتل واذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل
به لوجوب العمل بالظن اعترض بتسليمه لكن يدعي انه سعطف من الفرق بين الاصل وصوره التخصيص
قيدنا به على العله كما ان بعض الصحابه قال بتخصيص العله روي عن ابن مسعود كان يقول هذا حكم
معدول به عن القياس وكذا مثله عن ابن عباس ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا اعترض بتسليم
انهم قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا ان ذلك القياس جايز ام لا ... وجد في الاصل المناسبه مع الاقتران
في ثبوت الحكم وفي النقض المناسبه مع الاقتران في انتفا الحكم فلو احلنا في صوره التخصيص انتفا
الحكم الى انتفا المقتضي لزم ترك العمل بالاصلين والعمل باصل واحد وهو ان الاصل استناد عدم الحكم
الى عدم المقتضي ومعلوم اولويه مخالفه اصل واحد لا اصلين من عكسه فاحاله انتفا الحكم على
المانع اولى من احالته على عدم المقتضي واعلم ان بعضهم منع تعليل انتفا الحكم بالمانع لوجهين الاول
انتفا الحكم بالمانع او فوات الشرط في صوره التخلف يتوقف على وجود المقتضي للحكم فيها اذ لو لم يكن
موجودا كان انتفا الحكم لانتفا المقتضي لا للمانع ولا لفوات الشرط والقول بكون الوصف المذكور علة
يتوقف في صوره التخلف على وجود المانع او فوات الشرط فانا اذا لم نبين وجود المانع ولا فوات
الشرط وجب ان يكون انتفا الحكم لانتفا علته وعند ذلك يظهر عدم عليه الوصف واذا توقف كل من المقتضي
والمانع على الآخر دار وهو ممتنع فثبت امتناع التعليل بالمانع او فوات الشرط في صوره التخلف اعترض
بانا لا نسلم ان تعليل انتفا الحكم بالمانع يتوقف على وجود المقتضي لصحه استنابه فالمانع مع وجود المقتضي المعارض

له مع عدمه اولى سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن نمنع توقف وجود المقتضي على وجود
المانع فان كون المقتضي مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبه والاعتبار وغير ذلك من الطرق وهو متحقق
فيما نحن فيه فيجب القضا بكونه مقتضيا والمانع معارض ان وجد انتفى حكم المقتضي مع بقا المقتضي بحاله
مقتضيا وان لم يوجد عمل المقتضي عمله سلمنا توقف كل منهما على الآخر لكن توقف معيه لا توقف تقدم وفيه نظر
لان عدم العله عله خاصه لعدم المعلول والمانع انما كان عله للعدم لاقتضايه عدم شي باعتباره كان المقتضي عله
فالتعليل بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا فرض العلتان باسبابهما في موضع كان العدم مستندا
الى العله الذاتيه فشرط التعليل وجود المقتضي ولو سلمنا صحه استنابه بالمانع مع وجود المقتضي فانه لعدم
العله الاولى والمناسبه وان دلت مع الاقتران على العليه لكن التخلف يقتضي ظن عدمها فاذن لا يصح الحكم
بكونها عله في صوره التخلف في انتفا الحكم في صوره التخلف كان متحققا قبل وجود المانع وفي تعليله
بالمانع تعليل المتقدم بالمتاخر وهو محال سوا كان المانع بمعنى الاماره او الباعث اعترض بان الذي
نعلل نفيه بالمانع انما هو انتفا الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضي بعرضيه الثبوت عرضيه لا زمه لا
مطلق حكم وذلك مما لا نسلم تقدمه على المانع المفروض وفيه نظر فان المعلل ههنا ليس الا انتفا
مستند مليس الا وصف عرضيه الثبوت وذلك عن انتفا الحكم ١٥ **المطلب الثاني في جوابه**

وانما يكون بامرين الاول منع وجود تمام الاوصاف في صوره النقض وفيه

مباحث آ اذا منع المستدل من وجود العله في صوره النقض كان جوابا فيندفع به السؤال
مثاله لو قال السلا زكاه في الحلي لانه مال غير نام فلا يجب فيه الزكاه كثياب البذله فيقول المعترض ينتقض
بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكاه فيه فيقول المستدل لا نسلم ان الحلي المحظور غير نام
واعلم ان منع وجود العله في صوره النقض هو وجود العله ولا حكم ما دام لم يوجد العله في صوره النقض
انتفى النقض واختلفوا فقال قوم لا يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العله في صوره النقض لانه انتقال
من مساله الى اخرى قبل تمام الاستدلال على الاولى وهو قبيح ولانه مشتمل على قلب القاعده في
المناظره بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا نعم لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى
في الفرع يقتضي وجوده في صوره النقض فيما ان صح كان نقضا على دليل وجود العله في الفرع
لا على كون ذلك الوصف عله للحكم فيكون انتقالا الى سؤال آخر الذي جوابه المعنى وقال قوم
لعل ذلك لازمه انتقاض العله وهو فرض استحق لبيان ذلك ولا تتم الدعوى الا باستيفا الدليل
وذكر منفردا به وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل

مبول له منه تحقيقا لفايده المناظره وان امكن القدح بطريق آخر هو افضى الى المقصود فلا اولى
بطريق لانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك تبعد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يبطل بانتفا عينه
نعم لو كان المستدل قد دل على وجود العله في محل التعليل بدليل هو موجود في صوره النقض فاذا
منع وجود العله فان قال المعترض فقد انتقض الذي دللت به على وجود العله لا يكون مسموعا
لكونه انتقالا الى النقض على نقض العله الى النقض على دليلها كما ولنا مثاله لو قال في مساله تبييت
النيه فعلها الى جنس الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله الصوم
عباره عن الامساك مع النيه وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض بالوقوف بعد الزوال
فان قال المعترض للمستدل ابتدا امرك لا يخلو من احد الامرين اما ان تعتقد وجود الصوم في صوره
النقض او لا فان كان الاول انتقضت علتك وان كان الثاني انتقض دليلك على وجود العله كان
متجها وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العله في صوره النقض بل نقضه على ما
سبق في الدلاله على الحكم في صوره النقض ب المنع من وجود الوصف في النقض انما يكون لوجود
قيد في العله يندفع به النقض وذلك القيد قد يكون لمعنى واحد ويكون وقوع الاحتراز به
ظاهرا كقولنا طهاره عن حدث فيفتقر الى النيه كالتيمم فيعترض بازاله النجاسه عن وارد
لانا قلنا عن حدث وازاله النجاسه ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم في الحال
عقد معاوضه فلا يكون الاجل من شرطه ولا ينتقض بالكتابه لانها ليست معاوضه بل عقد
ارفاق وقد تتعدد المعاني بحمل اللفظ عليها اما بالتواطؤ او الاشتراك فالاول كقولنا
عباده مذكوره فيفتقر الى تعيين النيه كالصلوه فلو قيل ينتقض بالحج فانه يصح على تعدد
قولنا المذكور يقال على المشروع في الاديان وعلى المنكر في الاستحسان والظاهر الاول وهو
مرادنا ومثال الثاني قولنا جمع الطلاق في قري واحد فلا يكون بدعيا كما لو طلقها ثلثا
في قري واحد مع الرجعه بين الطلقتين فلو قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقري الطهر
ج هل يجوز دفع النقض بوصف طردي جوزه القايلون بالطرد وبعض المانعين والوجه المنع
لان احد اجزا العله اذا لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع مؤثرا ولانه لو جاز تقييده بالقيد الطردي
لجاز تقييده بصرير الباب ونعيق الغراب ولا نزاع في بطلانه **الامر الثاني في**
الجواب منع تخلف الحكم وفيه ابحاث آ اذا منع المعلل تخلف الحكم في صوره النقض
اندفع السؤال لما ذكرنا في منع وجود العله كما لو قال الشافعي في مساله الثيب الصغير بنت

فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغ فيقول المعترض ينتقض بالثيب المجنونه فانه يجوز اجبارها فيقول
المستدل نمنع صحه اجبار الثيب المجنونه وهل يمكن المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صوره النقض
المختلف فيه كما تقدم في الدلاله على وجود العله ب انتفا الحكم ان كان موهما للمستدل والمعترض
معا كان موجها وكذا ان كان موهما للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد
فلان لا يجب على غيره كان اولى كما لو قال في مساله الرطب بالتمر باع مال الربوا بجنسه متفاضلا
فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع
مال الربوا بجنسه متفاضلا وجوابه بوجوه آ ان شرط في صوره النقض مناسب لمقتضى الحكم من
مانع او فوات شرط مع اقتران الحكم به على اصلك ب ان نقول النقض انما يكون من قبل المعارض
لدليل العله فتخلف الحكم عن العله انما هو على مذهب اصحاب الشافعي وثبوت الحكم على وفق العله المعلل
بها بالاتفاق ولا يتساوى المتفق عليه والمختلف فيه فلا يسمع في معارضه دليل العله ج ان يبين ان
تخلف الحكم عن العله في معرض الاستثنا والمستثنى لا يقاس عليه ولا ينافيه كالعرايا وان كان
مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المساله كخلافه في الاولى وهو محجوج
بذلك في المسلتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه
وجوابه ان يقول المستدل ما دل على صحته علتك في الصورتين اذ هي محل النزاع ومذهبك في
صوره النقض لا يكون حجه في دفع الاحتجاج والا كان حجه في محل النزاع وهو محال ج المنع من
عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو ظاهر وقد يكون خفيا وهو على وجوه آ كقولنا في السلم الحال
عقد معاوضه فلا يكون الاجل من شرطه فاذا قيل ينتقض بالاجاره قلنا الاجل ليس شرطا فيها
بل لتقرير المعقود عليه ب كقولنا عقد معاوضه فلا ينفسخ بالموت كالبيع فاذا قيل ينتقض
بالنكاح قلنا هنالك لا يبطل بالموت لكن انتهى العقد ج اقسام الحكم اربعه آ ان يكون محملا في
طرف الثبوت ونعني به ان يدعي ثبوته ولو في صوره ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي عن
صوره معينه لان الغايه محلا يكفي ثبوته في صوره ما فجاز المغايره فما ينافضه نعم النفي في
ب ان يكون محلا في طرف النفي وهو ان لا يثبت البته ولا في صوره واحده وهو ينتقض بالثبوت
المفصل لان مدعا عموم النفي ينافضه الثبوت في صوره معينه لقوله تعالى ما قالوا ما انزل الله على بشر
من شي قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى ج ان يكون مفصلا في طرف الثبوت ولا ينافضه النفي
المفصل الا مع اتحاد المحل بل النفي المجمل ولذلك نقيض الموجبه الجزيه سالبه كليه د ان يكون

منفصلا في طرف النفي ولا ينافيه الاثبات المنفصل الامع اتحاد المحل ولا الاثبات المجمل الا في
قوة لا ثبات المفصل بل الاثبات العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية في الحكم الذي لا يكون
ثابتا تحقيقا بل تقديرا هل يدفع النقض كقول الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا نقض بالمغرور
بحريه الجاريه فان ولده ينعقد حرا وقد وجد رق الام واجيب بان الولد تحقيقا لكنه موجود
تقديرا فان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع والا لما وجبت قيمة الولد
فيه خلاف وهل يجب على المستدل بالعلة المخصوصة ذكر نفي المانع في ابتداء الدليل والاحتراز عن النقض
اختلفوا فقال قوم يجب لانه مطالب بذكر ما يعرف الحكم والمعرف ليس تلك الاماره فقط بل عدم المخصص مع
ذكرهما معا ولانه اقرب الى الضبط واعون على النشر ولان ما اشار اليه المعلل من الوصف اذا كان مستقيما
فاما ان يكون انتفا الحكم في صوره النقض لا لمعارض فلا يكون الوصف علة واما لمعارض فلا بد ان
للعلة معارضا متفقا عليه فلا بد من نفيه في الدليل لان المناظر بلو الناظر وليس للناظر الحكم جزما عند
ظهور سنده دون ظهور انتفا معارضه وكذلك المناظر ومقتضى هذا الدليل ان نفي كل الموانع ابتدا
الا ان ايجاب ذلك يفضي الى العسر والمشقة فاسقطنا بهوده كلفة نفي المعارض المحتمل بغير
تنبيه فيبقى الموانع المتفق عليها على حكم الاصل فيجب ان يذكر وقال اخرون لا يجب لان المستدل مطالب بذكر
ما هو الموجب للحكم والمؤثر فيه وذلك هو الوصف واما نفي المانع فلا مدخل له في التاثير فلا يجوز ذكره في
الابتدا وايضا ما يقع به الاحتراز عن النقض ان كان من اجزاء العلة لم تكن العلة علة بدونه وشمل هذا
الخلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل
ذكر العلة اولا وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان اشارة الى نفي المعارض فقد تعرض لما لا يسال
عنه لكونه سؤالا بعد العثور على الدليل المقتضي للحكم وانتفا المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من
الدليل كان خلاف الفرض في هذا القسم وان لم يكن اشارة اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن
وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولا اشارة فيه الى نفي المعارض فالعلة ما
دونه وقد وجدت في صوره النقض ولا معارض فكان النقض متجها **المطلب الثالث في بقايا**
مباحث النقض تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في العلية لانها ان لم تكن مستلزمة للحكم
لم تكن علة وان كانت مستلزمة وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لم يزل هذا الحكم الا لمزيل
وهذا المزيل هو المانع فحيث زال تلك المستلزمية لا بمزيل علمنا عدم اتصاف تلك الذات بالمستلزمية
فلا يكون علة وفيه نظر لان نفي العلة على تقدير عدم الاستلزام ووجوب دوامه بنفس المتنازع

وقيل لا يقدح لانا لم ندع في هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم في بعض
الصور لا يقدح في غالبية الاستلزام فلا يكون مفسدا للعلية بل تخلف الحكم عن العلة على
اقسام ثلثة آ ان يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض وينقسم الى ما يعلم
انه ورد مستثنى عن القياس مع استيفا القياس وقد اختلف في انه هل يقدح في العلة ام لا فقال
قوم لا يقدح سوا ورد على علة مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في
المثليات تماثل الاجزا والشرع لم ينقض هذه العلة اذ علة التعويل في الضمانات لم تستثن هذه
الصوره وكما نعلم ان من لم يقدم على الجنايه لا يواخذ بضمانها ثم ينتقض بضرب الديه على العاقله او
على علة مظنونه كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا لانها وردت على سبيل الاستثنا وانه
رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربوا ودليل كونه مستثنى وروده على علة الكيل وكل علة وورده
على كل المذاهب وكذا اذا قلنا عباده مفروضة فيفتقر الى تعيين النية لم ينتقض بالحج فانه ورد على خلاف
قياس العبادات لانه لو اهل بالاهلال ينعقد ولم يعهد مثله في العبادات فاما قلنا بعدم قدحه لان
الاجماع لما انعقد على تعليل حرمة الربوا باحد الامور الاربعه ومسئلة العرايا وارده على الجميع وهذه
المسئله وارده قطعا ببعضها والنقض لا يقدح في مثل هذه العله وقيل انه يقدح ولا يجب الاحتراز عنه
في اللفظ منهم من اوجبه ومنهم من منعه والى ما لا يرد مورد الاستثنا فان ورد على المنصوصه لم يتصور الا بان
يعطف ويدل على العلة فيظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على المستنبطه الا في معرض الاستثنا
فانه يقدح جواب من يجعل النقض من طرق الابطال ان كانت العلة مخيلة او من طرق الشبه ان كانت شبهية وهذا
يبين ان المذكور لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسئلة النقض يندفع به النقض اما
اذا كانت العلة مخيلة ولم يقدح جواب مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا على فساد العلة وامكن ان
يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الاوصاف الشبهيه ويفصلها عن غير مجراها فهذا
الاحتراز عنه في الجدل للمناظر وهل يعتقد المجتهد في هذه العلة الانتقاض او البقا دام
التخصيص الاقوى انه في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر
الى تبييت النيه لان النيه لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واحد وانه لا يتجزى فينتقض هذا
بالتطوع فانه لا يصح الا بتبييت ولا يجرا على المذهب الحق فيحتمل ان يقدح عند المجتهد فساد هذه العلة
بسبب التطوع وان يقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثر النوافل فان الشرع قد سامح في
النفل بالاباحة به في الفرض فالمخيل الذي ذكرناه ينعطف في الفرض ويكون وصفا للفرض
فاصلا بين مجرى العلة وموقفها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر في استعمال المخيل ويميز مجراه

عن موقفه ومن انكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر العلل
المخيله حققها الشرع اعتبارها بمواضع لا تقدح في تعيين المحل معنى مناسب على قانون اصل العله
وهذا التردد انما يقدح في معنى موثر لا يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا القياس موثره
بالاتفاق من قولنا ان كل الصوم واجب وان النيه عزم لا ينعطف على الماضي وان الصوم لا يتبعض
بالنيه بل ان ينفي حكم العله لا لخلل في نفس الامر بل لمعارضته علة اخرى كعليه ملك الام في رق
الولد ولا ينتقض بالمغرور بحرية الجاريه كما تقدم ح ان يكون النقض لا لاعن صوب جريان العله وتخلف
الحكم لا لخلل في ركن العله لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة
القطع وقد وجدت في النباش فيجب القطع فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي ومن غير حرز
وكقولنا البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار فقيل يبطل بيع المستولده والموقوف
والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لان نظره في تحقيق العله دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره
ج هل يجوز ان يقال في مثل مسئلة المصراة ان العلة ومن تماثل الاجزا موجوده لكن ارتفع ايجاب المثل
الى ايجاب الصاع بمانع التصريه كما قلتم في مسئلة المغرور بحرية الولد قلنا لا يجوز لان التماثل ليس علة
لذاته بل بجعل الشرع اياه علامة على الحكم فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة كالسكر الشديد
الموجود قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم وانما صارت علة حيث جعلها الشارع
علة وما جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة
المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديرا وكانه ثبت ثم اندفع فهو في حكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم
مات فحصل فيها صيد كان في حكم مال الميت يقضي منه ديونه وتستحقه ورثته لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب
لكن الموت حال حصول الصيد دفع الملك فتلقاه الوارث وهو في حكم الثابت للميت والمنتقل الى الوارث
المطلب الرابع في الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو نقض يرد على المعنى
دون اللفظ وهو الحكمة المقصوده من الحكم كما نقول في صلوة الخوف صلوة يجب قضاوها فيجب اداوها
قياسا على صلوة الامن فيقال المعترض انه لا تاثير لكونه العباده صلوة في هذا الحكم وان الموثر هل هو وجوب
القضا فينقضه بصوم الحائض فانه يجب قضاوه ولا يجب اداوه وفيه نظر فان هذا اشارة النقض المكسور
وسياق ذلك كقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي و
نسمي هذا شبه السفر باقيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمه وهي المشقة ينقضه فانها
موجوده في حق الحمال وارباب الصنايع الشاقة في الحضر مع انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل
للعله والوجه ان الحكم انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطه بنفسها بل بضابطها والخفي

ان مقدارها لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع
في مثل هذا الرد الى المظان الظاهره الجليه دفعا للعسر التمييز والتخبط في الاحكام فحينئذ
يمتنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم يكن علة فلا معنى لايراد النقض عليها اعترض ان المقصود
من شرع الحكم هو الحكمة دون ضابطها وحينئذ يحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صوره النقض مساويا
لمقدارها في صورة التعليل وان يكون ازيد وان يكون انقص وعلى تقديري المساواة والزيادة فقد وجد
في صوره النقض ما كان موجودا في صور التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا وما يتم على تقديرين
اغلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد وحينئذ يظهر الغا ما ظنه المعلل علة واجيب بان الحكمة
وان كانت هي المقصود لكن على وجه تكون مضبوطة اما بنفسها او بضابطها وما فرض من الحكمة في صوره
النقض مجرد عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة وبتقدير القصد فالنقض من قبيل المعارض لدليل كونها
علة لا بناء على هذا فانتفا الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال عليه الحكمة مرجوح بالنظر الى دليل
التعليل بها وذلك لانه المحتمل ان يكون انتفا الحكم في صوره النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف
الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قلت بحثت وسبرت فلم اطلع على ما يصلح معارضا في صوره النقض فيظهر
استناد الانتفا الى انتفا العله عورض بقول المعلل بحثت في محل التعليل فلم اطلع بما يصلح للتعليل غير
ما ذكرته فهو العلة فان رجح المعترض بحثه باشتماله على موافقة انتفا الحكم لانتفا علته اذ هو الاصل
نفيا للتعارض عورض بما في بحث المستدل من موافقة من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتعارضان
ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكم في محل التعليل وان كان مظنون الوجود في صورة النقض فيحتمل عدمه
فيها والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صوره التعليل قطعا مع اقتران الحكم به قطعا وهو دليل
العليه وما هو دليل الابطال موجود في صوره النقض ظنا مع انتفا الحكم قطعا والمقطوع به من
وجهين راجح على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من اخر وهذا الترجيح غير آت في النقض على المظنه
فلهذا كان النقض لازما على المظنه دون الحكمة فان قلنا لو فرض وجود الحكمة في صوره النقض قطعا فما
حكمه منعا ووقوعه وبتقديره قال بعضهم لا التفات اليه لعسر معرفته في احاد الصور مع خفائه وتبدده
بخلاف التوسل الى معرفة الضوابط الجليه وكان حظ هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجليه
المشتمله على احتمال الحكم غالبا مناسبا اعترض بان المشقة وان وجبت على تقدير البحث عن وجود
الحكمة في احاد المسايل الا انا نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام هو المقاصد والحكم فعلى
تقدير وجود الحكمة في بعض الصور كما وجدت في محل التعليل قطعا لو لم يجب التعليل بها في غير محل التعليل

لزم انتفا الحكم مع وجود حكمته قطعا وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفا حكمته قطعا فيما عدا الصوره النادره وكذا لو لم نقل بالغايه لما صح تخلف الحكم عنها مع ثبوتها قطعا لزم اثبات الحكم بها مع القطع بانها ملغاه قطعا ومعلوم ان المجتهد في اثبات الحكم لحكمه الغاها الشارع او نفي الحكم مع وجود حكمته اعظم من محذور المشقه بالبحث عن وجود الحكم والمقاصد في احاد المسايل وعلى هذا يكون الكلام فيما لو فرض وجود الحكمه في صوره النقض حكم هو اليق بها بان يحصل الحكمه وزياده ولو رتب عليها في تلك الصور الحكم المعلل احتل الزايد في صوره النقض لم يكن نقضا في الحكمه ولا الغا بل يجب تخلف الحكم المعلل واثبات اللايق الذي يحصل الزياده لما فيه من رعايه اصل المصلحه وزيادتها كما لو علل وجوب القطع قصاصا بحكمه الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد العدوان اعظم ومع ذلك الزجر في القتل العمد العدوان اعظم ومع ذلك لا يجب القطع فيقول المستدل الحكمه في النقض وان كانت ازيد ثبت حكم اخر هو اليق وهو وجوب القتل وجواب الكبير تقدم من منع وجود المعنى المشار اليه في صوره النقض ومنع تخلف الحكم عنه وباقي اجوبه سوال النقض به **المطلب الخامس** في **النقض المكسور** وهو النقض على بعض اوصاف العله كقولنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفه عند العاقد حاله العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بالتزوج امراه لم يرها وقد اختلفوا في سماعه فالاكثر على رده لو وقع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا ومجهولا لا يجد حباله الصفه والمنكوحه ليست مبيعه وابطال التعليل ببعض اوصاف العله ليس ابطالا لها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا منفردا ولا منضما مع الاخر فالمستدل حينيذ ان تم على التعليل بالمجموع بطل التعليل لعدم التاثير لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على جميع العله لا يقال المجزوم ليس هو تمام العله بل احد في التعليل ليحترز به عن النقض وانما يخرج عن التعليل لو عري عن الفايده لانا نقول فايده الاحتراز به يتوقف على كونه جزء العله حتى لو لم يكن جزءا كانت العله ما عداه فالنقض حينيذ يكون واردا عليها وكونه من اجزا العله يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور **البحث الثاني عدم التاثير** قيل انه عباره عن بقا الحكم بدون ما فرض علة وهو قادح في العليه لان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناه عنه والمستغني عن الشي لا يكون معللا به وهو حق ان فسرنا العله بالموثر لا المعرف لجواز تعريف السابق للحادث كالعالم مع الباري تعالى وقيل عدم التاثير ابدا امر في الدليل لا تاثير له البته بل يكون وصفا طردا

كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه ويكون وصفا يثبت اعتباره بالاحاله او الشبه لكن قد استغني في اثبات الحكم بما عداه كما يقال في بيع الغايب مبيع غير مري فلا يصح بيعه كالطير في الهوا او السمك في الماء فان عدم الروية وان اشتمل على نوع احاله لكن قد اكتفي في اثبات الحكم في الاصل بدونه وهو العجز عن التسليم واقسامه اربعه آ عدم التاثير في الوصف بان يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبه فيه ولا شبه كما يقال في صلوه الصبح صلوه لا يجوز قصرها فلا يقدم في الادا على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبه الى الحكم المذكور ب عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما قلنا في تعليل بيع الغايب بجهالته قياسا على السمك في الماء فان العجز عن التسليم استقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فرده ابو اسحق الاسفرايني ومن تابعه لانه اشاره الى عله اخرى في الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله بنا على امتناع التعليل بعلتين وسيايج ج عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما في مسله المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي فان الاتلاف في دار الحرب طردي لا تاثير له في نفي الضمان من فرده اسنوا العادين في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبه الى الحكم ان كان طرديا او الى سوال الالغا ان كان موثرا د عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما لو قال في مسله ولاية المراه بتزويج نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو ورد فان تزوجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للبطلان غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع وقع في التزوج من كفو وغيره واختلف في قبوله ايضا فرده قوم بنا على منع جواز الفرض في الدليل مطلقا وقبله من لم يمنع وفصل اخرون فقالوا كل فرض جعله المستدل وصفا في العله مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول واذا بطل القسم الرابع وهو عدم التاثير في محل النزاع ورجع حاصل الثالث وهو عدم التاثير في الحكم الى عدم التاثير في الوصف او الالغا لم يبق سوى عدم التاثير في الوصف وهو الاول وعدم التاثير في الاصل وهو الثاني بما والاول راجع الى انتفا مناسبه الوصف وسوال المطالبه يغني عنه وجوابه فلا اختصاص وعدم التاثير في الاصل يرجع الى المعارضه في الاصل وجوابه جوابه وبعد هذا كله فقد يكون الوصف الذي لا تاثير له في الحكم في الدليل مقيدا بان يكون مشيرا الى نفي المانع في صوره النقض او وجود الشرط الغايب فيها لعضد دفع النقض او مشيرا الى وصف العرض في الدليل في بعض صور النزاع كما في مثال الحر الاول

في دار الحرب في مسله المرتدين ولا يكون عدم التاثير اذ هو غير مستغنى عنه في اثبات الحكم اما للعضد دفع النقض او لقصد الفرض ه **البحث الثالث في العكس** في العكس لغه رد كل ذراعه او الكلام الى اخره واخره الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وعند قوم جعل المحكوم عليه محكوما به محكوما عليه مع بقا الكيف واما في اصطلاح الفقها والاصوليين فانه يطلق على معنيين آ قول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد فانه لما وجب بكبيره الجارح وجب بصغيره وهو باطل لامكان ايجاب القصاص بكل جارح والكبير من المثقل خاصه ب انتفا الحكم عند انتفا العله وقيل ان يحصل مثل ذلك الحكم في صوره اخرى بعله تخالف العله الاولى والمراد هنا احدهما وقد اختلفوا في اشتراطه في العلل فقال المعتزله ان العكس غير واجب في العلل العقليه والشرعيه لا شتراك المختلفات في كونها واحده من حيث الفروع فيها المختلفه من لوازم الماهيه واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يحقق عدم الاشتراط واما في الشرعيات فلاتفاق الكل على جواز تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه في الشرعيات ولهو يقتضي عدم اعتبار العكس والاشاعره اوجبوا العكس في العله العقليه دون الشرعيه وقيل حيث الحكم المعلل ان لم يكن له سوى عله واحده كتعليل حس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فانه لا عله له سواه لزم من انتفا علته انتفاوه لا من حيث استلزام نفي العله الواحده نفي الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان معللا بعلل في كل صوره بعله كما في اباحه الدم بالقتل العمد العدوان والرده عن الاسلام والزنا في الاحصان وقطع الطريق وكذا نواقض الوضو لم يلزم من نفي بعض العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود عله اخرى وانما يلزم ذلك من انتفا جميع العلل هذا حكم جنس الحكم المعلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور فانه يمتنع تعليله بعلتين بل بعله واحده على الدليل فلا يلزم من نفي العله المعينه نفيه لجواز وجود بدلها لامتناع العله كالدليل العقلي وكما لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول كذا لا يلزم من نفي العله الواحده نفي الحكم لانا نقول يعني بانتفا الحكم عند انتفا عله الواحد نفي العلم به لا نفسه في نفسه وفيه نظر لرجوع هذا على طوله الى اختيار عدم العكس فاعلم ان المستدل لو سلم وجود العله ثم وجد الحكم دونها لزم الانتقاض **البحث الرابع في القلب وفيه مطالب الاول** الماهيه المعللات يطلق على العله المذكوره في قياس يقتضي الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك

الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر اذا كان حاملا في العله كان عدده المساوي لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العله فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان كان عن حاصل كان اصل القياس الاول مقتصا على تلك العله لا يرد ذلك الوصف حاصل فيرجع عدم الحكم ه **المطلب الثاني في اقسامه** وهي اثنان آ قلب الدعوى ب قلب الدليل اما آ فضربان آ ان يكون الدليل مصرحا فيها كقول الاشعري كل مري موجود دعوي يشتمل على احضار الدليل وتقريره لانه موجود لان الوجود هو مصحح الروية فيقول المعترض انا اعلم بالضروره ان كل ما ليس في جهه لا يمكن مرييا فهو دعوي تقابل الاولى من حيث ان الموجود ينقسم الى ما هو في جهه والى ما ليس في جهه فالقول بان ما ليس في جهه غير مري يقابل ان كل موجود مري ب ان لا يكون الدليل مصرحا فيه وتقريره انتفا الجهه مانع من الروية او لا يكون الدليل مصرحا فيها كقولنا اعلم بالضروره ان النظر يفضي الى العلم فيقول المعترض اعلم بالضروره ان النظر لا يفضي الى العلم وهذا هو مقابله الفاسد بمثله والمقصود منه استنطاق المدعي باستحاله دعوى الضروره من خصمه في محل الخلاف فيقال وهذا لا ينكل ايضا وقد اورد في قلب الباب قليل لا استعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسله الحاق الولد باحد الابوين المدعي لم يحكم الولد بوجود حكم بلا دليل فيما الحنفي ويحكم البايع في ذلك ايضا يحكم بمجرد دليل والمقصود هنا استنطاق المدعي بان ما ادركه ليس بحكم بل له ماخذ صحيح فيقول المعترض وكذا ما ادركه وهو بعيد لان المعترض اذا عرف بان ما ذهب اليه حكم لم يمكن معارضته للمستدل بحكم ما ذهب اليه فيجب ابطال دعواه الصحيح في مذهب خصمه وان بين ماخذه فيه فهو الجواب بلا حاجه الى الطلب واما قلب الدليل فهو ان يبين ان ما ذكره المستدل حجه عليه فاما ان يسلم المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه او ينفي انتفا الدلاله من كل وجه والثاني قل ان يوجد في غير النصوص وهو كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض المراد نفي توريث الخال بطريق المبالغه كقولنا الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيله من لا حيله له ومعناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيله وهو قلب في دلاله الالفاظ فان اللفظ يدل على المستدل لا له فالوا ولولا ذلك لكان اللفظ متناقضا حيث اثبت الخال وارثا ومن وصفه بانه لا وارث له ولا يمكن حمله على نفي ما عداه من الورثات فانه يرث عند هذا القايل مع الزوج والزوجه ولا حملها على نفي العصبات فانه يثبت للعم وغيرها من ذوي الارحام كذلك فالتخصيص يكون عبثا

ومن قلب الالفاظ ايضا ان يستدل على ابطال مذهبه ابضا مع تسليم صلاحه دلالة على مذهب
المستدل كقول الحنفي في نصب الساحة لاضرر ولا اضرار فيملك الغاصب مثل المالك فان قطع احتمالية
من العين المملوكة اضرار به ودفع ضرره ومد لالة على نفي الحرمة عن المالك دلالة على بعض مذهب المستدل
وهذا الضرب في الرتبة دون الاول وهما مختصان بالظواهر ولا الجاء لهما اما الاول فلان
مركب من بيان عدم الظهور وبيان دلالة على بعض مذهبه وحاصل احدهما يرجع الى منع الظهور
وحاصل الاخر الى المعارضة وفيهما ضعف واما الثاني فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام
وان سلم المعترض ان ما ذكره المستدل يدل من وجه هو غير قلب لان الالفاظ لا هو قلب
العلل واقسامه ثلاثة آ ان يعرض المعترض في القلب لتصحيح مذهبه ب ان يتعرض
لابطال مذهب المستدل الزاما كقول الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة في
نفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ثم كل من
المذكوران في الاصل والعلة ايتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع وكل منهما قد تعرض
في دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بدليل الالتزام والمعترض
اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند التحقيق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس
تعليلا مناسبا يقتضي نفي القربة بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه
للقربة وتعليل المعترض بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم
وقد يتفق ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة
يراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الما كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة يراد لاجل الصلوة
فيصح بغير الما كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا العلم
الطرفين شخصيته واما ب فكقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضا الوضو فلا يكفي فيه اقل
ما ينطلق عليه الاسم كساير الاعضا فيعارض بانه عضو من اعضا الوضو فلا يتقدر بالربع
كساير الاعضا وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في باقي الاعضا بل يتنافيان
في الفرع بواسطة اتفاق الخصمين وكل منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه وليس
ما يدل على تصحيح مذهب احدهما اذ لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان ان يكون
الصحيح مسح الجميع كقول مالك نعم لو انحصر القول في مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم
من تعرض كل منهما بابطال مذهب خصمه تصحيح مذهبه واما ج فكقول الحنفي في بيع الغايب

عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الروية
كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار
لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل في القول بالصحة بل
بطريق الالتزام فان القائل بالصحة قائل بخيار الروية فالخيار لازم الصحة فاذا انتفى اللزوم
ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من
دلالته على انتفا الحكم بواسطة ويلحق به قلب التسوية كقول الحنفي في ازالة النجاسة بالمايع
طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل به الطهارة كالما فيعارض بانه مايع طاهر مزيل للعين والاثر
فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالما فانه يلزم من القول بالتسوية في المحل من طهارة الحدث والخبث
عدم حصول الطهارة بالمحل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم التسوية وكقوله في طلاق
المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول الغالب فيجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره
كالمختار وقدح بعضهم فيه بان الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند الغالب وقوعهما
معا فكيف يتحقق التسوية وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع
في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستوا واعلى مراتب القلب
ما بين فيه انه يدل على المستدل ولا يدل عليه ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه وكل
مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب
المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يستلزم تصحيح مذهبه كما تقدم وهو القسم الثاني منه ثم الثالث
فانه وان شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما
قبله بصريحه وهذا النوع من القلب لا يعوض فيه لدلالة المستدل لما تقدح بل غايته بيان دلالة اخرى
يدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة بساير من نقيض دليل
المستدل ٥ المطلب الثالث في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فرده قوم لوجهين آ
الحكم الذي علقه الغالب على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علق القياس عليها والا لكان
تكريرا في المقطتم الحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما
فهو محال لوجوب اتحاد اصلي الغالب والقايس والصورة الواحدة يمتنع ان يحصل فيها حكمان متنافيان ب
العلة المستنبطة يجب ان تكون مناسبة للحكم ويمتنع مناسبة الوصف الواحد لحكمين متنافيين فيجب ان يكون
طرديا بالنسبة الى احدهما فان كان طرديا بالنسبة الى علة المستدل فالقياس باطل فلا حاجة الى القلب

وان كان بالنسبة الى ما استند اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن آ بان هذا الحكم الاخر
وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فيصح اجتماعهما في الاصل ودل امر خارج على تنافيهما في الفرع فاذا
بين الغالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا
لهما بالاعتبار لما بينا من عدم المنافاة بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس
حصول احدهما اولى من الاخر وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كما انه جواب فهو
صالح للدلالة على امكان القلب وعن ب ان المناسبة لا يكون حقيقية بل اقناعية فالقلب ينكشف انها
ما كانت حقيقية والحق القبول لانه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع وكان اولى بالقبول
المطلب الرابع في مناسبته للمعارضة القلب معارضة الا في شيئين آ لا يمكن
فيه الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات ب لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لا يجاد
اصله مع اصل المستدل وكذا فرعه مع فرعه واما ساير المعارضات فيمكن فيها ذلك التغاير ولا فرق
بينهما فيما عدا هذين الوجهين فعلى هذا للمستدل منع حكم الغالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض
وعدم التاثير وان يقول بموجبه اما اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه
اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب الغالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب
البحث الخامس في القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لعلته مع بقا الخلاف وهو
وجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا الظهور ان ما ذكر من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام
آ ان ينصب المستدل دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن امامه كقول الشافعي في الملتجي الى الحرم وجد سبب جواز
استيفا القصاص فجاز استيفاؤه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفا القصاص عندي جايز
وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم ب ان ينصب دليلا على ابطال ما يظنه مدركا للمذهب الخصم كالو قال
في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم اقول
بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل اليه انما النزاع في وجوب القصاص ولا
يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب القصاص لجواز انتفا المقتضي لذلك او لوجود المانع او فوات شرط
وورود هذا النوع اغلب من الاول في المناظرات فان خفا المدارك اغلب من خفا الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها
وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام لعلة الذهول عنها ولهذا اشترك الخواص والعوام
في معرفة الحكم المنقول دون معرفة المدارك ولاحتمال في اعتقاد كون المدارك المذهو مدرك الامام اقرب من
احتمال الخطا فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه واختلف الجدليون فقال قوم يجب تكليف المعترض

ابدا مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون هذا الملحوظ واذا علم عدم تكليفه بابدا
الماخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يعاند بقول ذلك لا منع قصد ابطال كلام خصمه ولا لذلك اذا وجب
عليه بيان الماخذ فكان اقصى الى انتفا الخبط وشغب اخرون اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد فيامه
بشرايط القول بالموجب وهو استيفا بمحل النزاع وهو الاظهر لانه عاقل وهو اعرف بمذهب امامه
وظاهر حاله الصدق فوجب تصديقه فيما ادعاه ثم لو اوجبنا ذكر الماخذ فان منعنا المستدل عن ابطاله
والاعتراض عليه انتفت فايدة ذكر الماخذ لامكان ادعا ما لا يصلح للتعليل ترويجا للكلام لو توقف على امتناع
وروده الاعتراض عليه وان مكنا لزم انقلاب المعترض مستدلا وبالعكس واستماله على الخبط فلا حرج ان يسكت
المستدل عن صورة غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرط النية كالصلوة ويهمل قوله والوضو قربة فيقول
المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في الوضو ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فيقول
الجدليين في المسئلة انفصل احدهما صحيح في الاولين لما ذكر من توجيهما عليه ويعقد في الثاني الاختلاف المراد ب
فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراد به الاخر وحينئذ يصير النزاع لفظيا
وجواب القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه آ ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما وضعت فيه الكلام
ان امكن والشهرة بذلك دليل على وقوع الخلاف فيه ب ان يبين لزوم محل الخلاف مما وضع فيه الكلام كما لو قال
لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب لانه يجب والواجب ليس بجايز فيقول المستدل عنيت به
لا يحرم التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم السعة بفعل الواجب ج ان يقول المستدل القول بالموجب
فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكاة الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه فوجب
فيه الزكاة كالابل فيقول المعترض عندي يجب فيه زكاة التجارة والنزاع انما هو في زكاة العين فيقول المستدل
اذا كان النزاع في زكاة العين فظاهر كلامي منصرف اليها لقرينة الحال ولظهور عود اللام في الزكاة
الى المعهود وايضا لفظ الزكاة تعم العين والتجارة فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة
وهو غير متجه لان موجب الدليل التعميم والقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذا في مسئلة ازالة
النجاسة مايع لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول فان الخل النجس لا يرفع الحدث ولا الخبث
فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر ضرورة وقوع النزاع فيه واراد القول بالموجب على وجه يلزم فيه
تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار
الثاني من وجوه آ ان يكون المستدل قد اهمل ما وقع مدلولا لدليله وموضع الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه
ما خالف المذهب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه وافسد عليه القول بالموجب والمطالبة بالدليل عليه اولا وتكلف

هذا يمكن ان يجاب عن القول بالموجب لاعتبار الاول بـ ان بين ان المستفتح الملحد وبين اشهار
بين السطار ج ان بين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على كون
المقتضي لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها مرتفعه والشروط متحققه فاذا ابطل
كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع فيه وعن الثالث بان الحذف لا يحوج المعترضين شايع وذلك
عبارة عن مجموع معان **البحث السادس في الفرق** والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين وعدمه واختلف في ماهيته فقال بعضهم انه لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع وعند بعض القدما
انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول
لما فيه من الجمع بين اسوله مختلفه وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قال مقبول واختلفوا
مع ذلك في كونه سوالين او سوالا واحدا فقال ابن سريج انه سوالان وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق
وقال غيره بل هو سوال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقال بعض القدما ليس هذا
سوال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله
الى بيان انتفا علة الاصل في الفرع وبه ينقطع الجميع وجوابه على كل التقادير لا يخرج عما ذكرناه في جواب
المعارضه في الاصل والفرع وسياتي باقي الاعتراضات ان شا الله تعالى **الفصل**
الخامس فيما يصح التعليل به وما يمتنع وفيه مباحث الاول في التعليل
بعلتين وفيه مطلبان الاول في جوازه في المنصوصة لا خلاف في جواز
تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل متعدده في كل صورة بعلة وانما الخلاف فيما اذا اتحد المحل الثاني
المنصوصه فقد جوزه الاكثر ومنع منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاولون بان القتل والردة والزنا
كل واحد لو انفرد كان مستقلا بحل القتل وهي غير متضاده فيصح اجتماعها وحينئذ اذا وجدت دفعة كان
حل الدم مستندا اليها كلها لعدم الاولوية واما ان لا يستند الى شي منها الا بالجملة وهو خلاف الاجماع او غير
الحل وهو المطلوب وكذا ان احدث امرين دفعة وجب الوضوء بها وثبوت الولاية على الصغير والمجنون
وتحريم الوالدة المرضعة وتحريم وطي الحائض المعتدة المحرمة ونظاير ذلك كثيرة والاعتراض من وجوه
آ الالزام وجه الحكم فان حل القتل فيسبب الردة غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة
دون الثاني والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول واذا تغايرت علة العدم تغايرت علة الوجود
بالضرورة لا يقال هي كانها اذا اجتمعت اثرت الوجود وان عدمت اثرت العدم ولان القتل المستحق
بالجناية يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وهو يدل على تغاير

الحكمين ب سلمنا وحدة الحكم لكن منع اقتران العلل دفعة بل لا بد وان يتقدم احدها فيحال الحكم عليه
ج سلمنا الاقتران لكن يجوز اشتراكها باسرها في امر واحد هو العلة فيكون العلة واحدة د سلمنا
عدم الاشتراك لكن يجوز ان يكون شرط كون كل واحد علة مستقلة انتفا الغير فاذا وجد الغير زال
شرط الاستقلال بالعلية فلا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع
جز العلة والمجموع العلة التامة ه سلمنا لكن يجوز ان يكون البعض اولى كجهة الجناية فان التعليل
بها اولى من التعليل بالردة لان حق الادمي مقدم لانه مبني على الشح والمضايقة وحق الله تعالى
مبني على المسامحة والمساهلة من حيث تضرر الادمي بفوات حقه دون الله تعالى في الطهارة عن
الاحداث متعدده ولهذا لو نوى احدها ارتفع خاصة عند بعض الفقها وثبوت الولاية على الصغير
المجنون مستند الى الصغر لسبقه على الجنون لعدم العلم به الا بعد حين وتحريم نكاح الوالدة المرضعة
مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه والوطي في حق الحائض المعتدة المحرمة غير محرم على التحقيق
وانما المحرم في حق الحائض ملابسة الاذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة
وهي احكام متعدده لا حكم واحد والجواب عن آ ان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد وهو اما
ممتنع عنه شرعا بوجه ما اولا والاول حرمته والثاني حل ما ذا كانت الحياة واحدة فالازالة ايضا
واحده والاذن فيها ايضا واحد لا يقال يجوز ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه حلالا من
وجه فجاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه
زان ومن حيث انه قاتل لانا نقول القول بان الفعل حلال من وجه حرام من اخر غير معقول لان معنى
الحل قول الشرع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك من فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا
لم يكن وجه يقتضي المنع اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان
حدوثه وعرضه وكونه حركة لا تقتضي الحرمة واذا ثبت هذا فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان
يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد والعلم به ضروري وفيه نظر لانا لو سلمنا وحدة بطلان
الحياة الا ان انتفاعها متعدد الجهات متكثر الاعتبارات فجاز ان يكون انتفاعها على وجه حراما كما لو اوقعه
وحيا الظلم وان يكون انتفاعها على وجه آخر مباحا كما لو اوقعه على وجه الزجر او الاستيفا ولا يتاتى هذا
قول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك لجواز ان يقول اختلت القتل على وجه الاستيفا فله
لو اسلم دل الاحد الحلين وهو يعطي التغاير قلنا لا نسلم زوال احد الحلين بل زوال كون ذلك الحل
معللا بالردة فالزايل ليس الحل بل وصف كونه معللا بالردة لا يقال اذا كان ذلك الحل باقيا بعد ان وجد

الردة او لا كان مستغنيا عن الردة والغني عن الشي لا يعلل به لانا نقول العلة هنا بمعنى المعرف فيتوارد
الاشكال قوله ولي الدم مستقل باسقاط احد الحلين قلنا ممنوع بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب
وازالة ذلك السبب من الاسباب الحكم اليه فاما ازالة الحكم نفسه فممنوع وفيه نظر لان الردة حينئذ
لا تكون علة في الاباحة بل جز من العلة لان الزايل التالي غير الاول وهو غير محل النزاع لتعدد المعلول
حينئذ وعن ب بانه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور فيصح اجتماعها ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع
ذلك الجائز وفيه نظر لان المانعين من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مع عدم المنافاة بينها ولا يكون
مكابرا وعدم الاجتماع لاستلزامه امرا محالا وعن ج بالاجماع على ان الحيض وحده علة حرمة مانع من
الوطي وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي والعدة
امر شرعي والاحرام حقيقي لاشارك الشرعي الا في عموم كونه امرا ولو كان هذا القدر هو العلة لمنع الوطي
لاستغني بالاتيان من الامور وفيه نظر لمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات بل المانع الامر
وكذا التالي لان العدة وان كانت امرا شرعيا لكن لا يستلزم ان الشركة بينها وبين الحيض الذي هو ظلمة
الامر به لجواز ان يكون بينهما قدر مشترك بحكم الشارع في لا حاجة للتاثير فما اسند الحكم اليه وعدم العلم
بالوجدان ليس علما بالعدم وعن د بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وهي يقتضي كونه علة
سوا وجد الشيء العدمي الذي هو عدم الاحرام ولا وفيه نظر لان الاسناد الى خصوصية الحيض انما
كان لاصالة عدم غيره فتكون العلة ثابتة مع حصول شرطها فيثبت التحريم واحتج الاخرون بوجوه آ
جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يقتضي الى نقض العلة لان الحكم اذا اجتمعت عليه علل متعدده
فاذا وجدت واحدة منها تعين حصول الحكم ما دام وحدت الثانية بعد ذلك فان اوجبت حكما
مثل الاول لجمع المثلان وان اوجبت خلافه ادلم يوجب شيئا لزم النقض لوجود العلة من دون
الحكم ب العلل الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان
فان اثر كل واحدة منهما في بعض ذلك الحكم لزم تبعيض الحكم ولانه اجتمع لكل منهما عن علية لحكم لان معلول
كل منهما حينئذ غير معلول الاخرى وان اثرت في جميع الحكم لزم استغناوه عن احدهما لانه لما وقع باحدهما
استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة اجتماع الواقع ج العلة لا بد وان يناسب الحكم ولو تعددت علل
الحكم الواحد لزم مناسبته لشيين مختلفين فيكون الواحد مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين
مختلف بالشي الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب عن آ بان الحكم الحاصل بالعلة السابقة
انما يمتنع حصوله بالعلة الاخرى اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا وعن ب بانه مبني

على ان العلة لا يكون مؤثرا في الحكم لذاته بجعله الشارع مؤثرا فيه وقد سبق بطلانه وعن ج لا نسلم ان
المناسبة شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان يشترك الحكمان في وجه واحد ثم ان العلة تناسبها
بحسب ذلك الوجه الواحد واضافيه نظر فانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية بل اضافة
الفعل الصالح لحصول المطلوب الى حصول المطلوب وقد فرض الغزالي الكلام في صورة وجعل ليسقط
عنها كثيرا من الاسولة وهي ما اذا اجتمع بين لبنين وجه احداهما واحد وجعلتا في حلق الرضيع دفعة واحدة
فانا نحكم عليه لا محالة ثانها **المطلب الثاني في المستنبطة هل يجوز تعددها**
اختلف الناس في ذلك فجوزه قوم ومنع منه اخرون وهو المعتمد لوجوه آ ان اعطي فقيها فقيرا قريبا
احتمل ان يكون الداعي الفقه خاصة او الفقر خاصة او القرابة خاصة او مجموعها او اثنين منها وهذه
الاحتمالات الخمسة متنافية لان جعل الداعي الفقر لا غير ينافي كون غيره داعيا او جزا منه واذا
تنافت الاحتمالات فان تعينت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه
علة وان ترجح بعضها فذلك الترجح يحصل بامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكه بين الخمسة فذلك
الراجح هو العلة دون المرجوح ب الصحابة اجمعوا على قبول الفرق فان عمر لما شاور عبد الرحمن في
نقض المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك باسا فقال علي عليه السلم ان لم يجتهد فقد غشك وان
اجتهد فقد اخطا ارى عليك الغرة ووجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وان عليا
عليه السلم فرق بينه وبين ساير التاديبات فان التاديب الذي يكون من جنس التعزيرات لا يجوز فيه المبالغة
المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على قبول الفرق وهو صريح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين ج لو كان معللا بعلتين فان استقلت كل واحدة بالتعليل ومعنى استقلاله بالتعليل
به دون غيره فهو خلاف الفرض وان استقل احدهما خاصة او لم يستقل احدهما فالعلة ليست الا الواحد
د لو جاز لما تعلق الفقها في علة الربا بالترجيح اذ من ضرورته صحة الاستقلال لغرض بانهم تعرضوا
لكمال الا الترجيح ولو سلم فلاجماع على اتحاد العلة هنا واعلم ان القاضي ابا بكر جوز في المنصوصة
دون المستنبطة وهو قول الغزالي لان المستنبطة يستلزم الحرمة لعروا التحكم فان عنيت بالنص جعلت
منصوصه واعترض بانه تثبت الحكم في افرادها فيستنبط العاكس وقال اخرون يجوز في المستنبطة دون المنصوصة
لان المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فلا يجوز التعدد في الاولى كالعقلية ويجوز في الثانية لتساوي
امكان التعليل بالنسبة اليها لانه لا يمكن ان لا يجعل شي منها علة لبقا الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل علة
واحده لثبوت الاستقلال في حال افرادها فتعين ان يجعل كل منها علة والجواب كما تقدم من انه لا يعد في
المنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لانها امارات وقال الجويني انه جائز لكنه لم يقع لانه لو لم يكن

تعليل الحكمين بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا
وزعم ان هذا برهان قاطع واضح لكل احد وهو ممنوع بكثير من الوقائع التي وقعت ولم تعلم وبعدم استلزام
الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فيما اذا اجتمعت فقال قوم ان كل واحدة علة مستقلة
حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال آخرون انها جزء العلة وقال قوم ان العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون
بانه لو لم يكن كل واحد علة فاما ان تكون العلة هي المجموع او واحدة منهما لا بعينها او واحدة معينة والكل
باطل اما الاول فلان التقدير ان كل واحدة علة مستقلة فكيف يكون جزءا واما الثاني والثالث فلانه تحكم محض احتج
الاخرون بانه لو كان كل واحد علة لزم اجتماع المثلين لاستلزام كل منهما حكما مساويا لما يستلزمه الاخرى وان
الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم واحتج الفريق الثالث بانه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها
لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل واحد جزءا
اصل فيتعين المطلوب قال ابو الحسين اذا علل حكم الاصل بعلتين فاما ان يكون احدهما هي الدليل على حكم الاصل
او لا بل يكون الدليل نص او اجماع والثاني يجوز ان يقيسا معا لان العلة اما امارة ويجوز ان يدل على الحكم
امارات او وجه مصلحة فيجوز ان يكون الشيء صلاحا من وجهين وان كان احدهما دليلا على حكم الاصل فاما ان يكون
دليل حكمه من غير ان يقاس بها على اصل آخر او بان يقاس مثال الاول ان نرد التطاول في الشهادة على السرقة
الى التطاول في الشهادة على الزنا في ان الحاكم لا يحكم بها بعلة ان كل واحد منهما من حقوق الله تعالى وليست هذه
العلة هي التي لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تطاول عهدها لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون
بين اقامة الشهادة لحق الله تعالى وبين الستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة علمنا انهم آثروا الستر على المشهود
عليه فاذا شهدوا من بعد تبينا ان عداوة تجددت لهم والعداوة تتهم الشهود وقد منع النبي عليه السلام من قبول
شهادة العدو فعلمنا انهم من ذوي العداوة لا انا نتيقنهم على ذوي العداوة فهذه العلة لا يلزم ذكرها
في السرقة لانه يجوز ان يكون الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه اخر المطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل
هو طريق الحكم تجري مجرى النص الدال على حكم الاصل وكما يجوز ان يدل لا له على ان لبعض اوصاف الاصل
المنصوص على حكمه تاثيرا في ذلك الحكم فيجعل علة ويقاس بها فرع من الفروع جاز ايضا في بعض ما يشبه حكمه
لعلة من العلل ان يدل لا له على ان لبعض اوصافه تاثيرا في ذلك الحكم فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه
الفروع واما الثاني وهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم الاصل يقاس بها على ذلك الاصل على اصل آخر
فان لم يمكن ان يقاس الفرع الاخر بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم وان امكن كرد
الارزة الى الارز بعلة الكيل ورد الارز الى البر بهذه العلة وهو باطل لا فائدة فيه لامكان رد الارزة الى
البر بهذه العلة ن **البحث الثاني في جواز تعدد معلول العلة الواحدة** العلة قد يكون

لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها اكثر من حكم واحد فاما ان يكون متماثلة او متضادة او مختلفة غير
المثلين متضادة والاول ان كان في ذات واحدة فهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن سوغه سوغ ذلك وان تعددت
جاز كالقتل الحاصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف
ايجابها اما على شرط او لا فان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا جاز ذلك فتكون العلة توجب حكمين متضادين
عند حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند الخروج عن المكان الملائم والسكون عند الحصول
فيه وان امكن اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم تكن العلة باقتضاء احدهما اولى من الاخر فوجب ان يقتضيهما
جمعا وهو محال او ان لا يقتضي واحدا منهما فتخرج العلة عن العلية وبهذا يظهر بطلان عدم توقفهما في
اقتضائها المتضادين على شرط واما الثالث فانه جائز كتحريم الصوم والصلوة ومس المصحف بالحيض لان العلة
اما بمعنى الباعث وح لا امتناع في ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين اي مناسبا
لهما كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا التصرف بالبيع من اهله في محله فانه مناسب لصحة البيع
ولزومه او بمعنى الامارة ويمكن عقلا او شرعا نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في
السرقة لا يقال اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين بمعنى انه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده
بمجرده يمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان بمعنى ان ترتيبه عليه يحصل المقصود منه
وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين
امتنع ان يناسبهما من جهة واحدة فان الشيء لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبهما
من جهتين مختلفتين كانت علة الحكمين مختلفة لا انها متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم اعم مما ذكره
لان المناسب ينقسم الى ما به تثبت الحكم الواحد عليه بنفسه تحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا
للحكمين بهذا التفسير والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا
بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الثاني واذا
عرف ان مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين لم يمتنع ان يكون الوصف مناسبا
لهما من جهة واحدة ن **البحث الثالث في اقسام التعليل** ن اعلم ان كل حكم ثبت في محل
فاما ان يكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزء منه او خارجا عنه والخارج اما ان يكون عقليا او عرفيا
او شرعيا او لغويا والعقلي اما وصف حقيقي او اضافي او سلبي او ما تركب من هذه الاقسام اعني الحقيقية
مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية فالحقيقية
مطعوم فيكون ربويا والاضافة مكيل فيكون ربويا والسلبية في بطلان المكره لم يوجد رضاه ولا يبيع والحقيقية
مع الاضافية نقع صادر من اهله في محله والحقيقية مع السلبية قتل بغير حق والحقيقية والاضافية والسلبية

قتل عمد عدوان والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا في بيع العا
مشتمل على جهالة محسة في العرف واللغة كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما
التعليل بالمحل فان كانت العلة قاصرة فالمحل هو الفعل المميز اذ لو كان بالمشترك لكانت القاصرة متعدية
وان كانت متعدية فالمحل هو المشترك والا كانت قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان
تكون وصفا لازما كالطعم في البر او لا فيكون متجددا فاما ان يتجدد ضروريا بحسب العادة كانقلاب
العصير خمرا وبالعكس او لا يكون فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل كون البر مكيلا او باختيار الشخص
الواحد كالردة والقتل وايضا الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم وجوده بالضرورة كالاسكار في الخمر او
بالنظر فاما ان يعلم كونه من الدين بالضرورة مثل كون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر
وايضا العلة اما من فعل المكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا كالبكارة في ولاية الاجبار وايضا العلة
والحكم اما ثبوتيان او عدميان فلا نزاع فيهما او الحكم ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة
ثبوتية وهو الذي يسمى في عرف الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه هل هو مشروط بوجود المقتضي وايضا
العلة اما ذات او صفات كقولنا قتل عمد عدوان او لا كالطعم وايضا العلة قد يكون وجه المصلحة مثل كون
الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة للمصلحة كجعلنا جهالة احد البدلين علة في
فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم ولهذا جاز البيع
عند بعضهم اذا لم يمنع الجهالة من صحة التسليم كالصبرة المشار اليها وايضا اقتضاء العلة الحكم قد يتوقف على
شرط كالزنا المتوقف اقتضاؤه للرجم على شرط الاحصان وقد لا يكون وايضا العلة قد تكون علة لاثبات
الحكم في الابتداء فقط كالعدة في منع النكاح وقد تكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح
وقد تكون العلة مؤثرة في الدفع لا في الرفع كالعدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد تكون
مؤثرة عليهما واعلم ان من شرط العلة اختصاصها بمزية الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم شيئا اولى من اقتضائه
لغيره ن **البحث الثالث في التعليل بمحل الحكم** ن اختلف الناس في جواز التعليل
بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثر الى المنع وآخرون الى الجواز والوجه التفصيل بناء على صحة التعليل وهو جواز
ان كانت العلة قاصرة اما في التعدية فلا يجوز بالمحل ويجوز بجزئه سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في استلزام محل الحكم حكمه باعتبار ذلك الحكم
كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع واما في التعدية فلا يجوز قطعا لامتناع وجود خصوصية
المحل في الفرع لا يقال لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا فاعلا معا وهو محال لانا

اولا فلان المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا لصحة تعقل احدهما دون الاخر فان كانا
داخلين لزم التركيب في ذلك المحل وكان الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية
فلا يكون القابل هو الفاعل وان كانا خارجين عاد البحث في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد
اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الاخر ويكون الكلام فيهما كالكلام في الاول ويتسلسل وان كان
احدهما داخلا والاخر خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ماله جزء فهو مركب ويلزم اما كون الفاعلية جزءا او
القابلية وكلاهما محال لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة من المنتسبين والخارج
لا يكون داخلا ولا يكون دخول شيء منهما في الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة
الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شيء واحد لزم
اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا نقول القابلية والفاعلية من الصفات
الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج فلا يصح القسمة بانها اما داخلة او خارجة او بالعرض فلا امتناع **البحث الرابع في العلة القاصرة**
في اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين ن
اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه ان
كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعدية في صحة القياس كتعليل الشافعي تحريم
الربوا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل والقاضي ابو بكر والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري
وابو الحسن الكرخي الى المنع والوجه الاول لوجوه الاول صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في
نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على تعديتها لدار وفيه نظر فان التعدية والتعليل وصفان عارضان
الماهية فجاز ان يكون صحة الثانية موقوفة على ثبوت الاولى ولا دور واعترض بجواز ان يقال صحتها
في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها في غير الاصل فلا دور واجيب بان الحاصل
في محل آخر لا يكون هو بعينه لاستحالة حلول الشيء في محلين بل مثله فكل ما يحصل له من الصفات عند حلول
مثله في محل آخر يكون ممكن الحصول له عند عدم حلول مثله في محل آخر لان حكم الشيء حكم مثله واذا
امكن حصول كل تلك الامور فبتقدير تحقق ذلك وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا
بتلك الامور واعترض ايضا بان المراد بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ان كان ثبوت الحكم بها في الفرع فهو
مسلم وان اردتم بالتعدية وجودها في الفرع لا غير فهو ممنوع وقول التعدية بالاعتبار الاول ليست
شرطا في صحة العلة فلا دور وانما نقول بان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم

للدور فان صحة التعديه وان كانت مشروطه بوجودها في غير محل النص بوجودها دعر متوقف على صحتها في نفسها فلا دور سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية حاصل اللزوم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط او المعلول اما المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمتضايفين فلا
ب دار الحكم مع الوصف القاصر وجودا وعدما فكان علة كالمتعدي وهو متوقف على كون الدوران دليلا ج جاز ان يكون علة عند دلالة النص عليها اجماعا فكذا عند الاستنباط اعترض بالفرق لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفاده من النص ودلالة النص عليها غير متحققه حال الاستنباط فلا يلزم ان تكون علة اجيب بان النص اذا دل على علة الوصف القاصر وجب الحكم بعليته المستنبط بينهما او الاشتراك في الحكم اعترض بانه قياس في الاسباب وشيئا في نظائره د الوصف القاصر اذا كان مناسبا للحكم والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى للعلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه آ العلة القاصرة غير مفيده ولا تصلح للتعليل والكلام عند القائلين بالاولى للقياس من ذلك ان يتوصل به الى معرفة الحكم وهي مفقوده هنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لاستفادته من النص او الاجماع ولا انها مستنبطة منه فيكون فرعا عليه ولا يكون متبوعه له ولا الكان فرعا عليها وهو دور ولا في غيره لعدم انها عنها وشرط التعليل الوجود ب الدليل ينفي القول بالعلة المظنونه لانه اتباع الظن المنهي عنه ترك العمل به في المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهي منتفيه في القاصرة فيبقى على الاصل ج العلة الشرعية امارة فلا بد وان يكون كاشفة عن شيء والقاصرة لا تكشف عن شيء من الاحكام ولا تكون امارة فلا تكون علة والجواب عن آ منع حصر الفائدة في تعريف الحكم وهنا فوائد اخرى آ معرفة مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر مطلوب لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل وادعى الى الانقياد بخلاف الحكم المحض والتعبد الصرف فيكون اقضى الى تحصيل مقصود الشرع ب تشريع الحكم مكان متعددات لانا امرنا بالعلم بالشيء ما امكن واذا امكن الحكم مع اطلاعنا على علته علمنا او لنا ما كنا غافلين عنه جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء ج ان فيها فوائد كليه وذلك ان العلة القاصرة اذا كانت ثابتة فمتى وجد وصف اخر متعد في محلها امتنع الحكم به دون ترجيح على العلة القاصرة وهو فائدة جليلة مسلما لا بد وان يتصل بالعلة الى الحكم في جانب الثبوت او العدم ج وهنا الحكم عند عدم الحكم فانه اذا غلب على الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة استغنى الناظر عن تطلب ثبوت الحكم في الفرع لا يقال يكفي في الامتناع من القياس عدم وجدان المتعديه

لانا نقول يجوز وجود وصف متعد مناسب ولو لم يجز التعليل بالقاصرة نفي المتعدي خاليا عن المعارض فيسلك الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع سلمنا عدم الفائدة ومنع البطلان لا مكان ان يكون علة مؤثرة في الحكم مع ان الطالب لما يكون طالبا لها لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فاين له لا يجوز اثباته لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انتفاء الفائده او نعلمه ع م وهذا المستنبط للعله حال الطلب لا نعلم انها متعديه او قاصرة فلا يمكنه منعه عن ذلك الطلب نعم بعد وجدانه على القاصرة لا يمكنه منعه عن معرفتها لان ذلك حاجة عن مثلها دفيه نظر لان معرفته لا تستلزم التعليل ما لم يسلم انه بحث وجد العلة القاصرة لكنا نقول انها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا الا يستقيم ما ذكرته بالعلة المنصوصة وعن ب منع عدم التمسك بالمظنونة وقد سبق الجواب عن الادلة وعن ج ان المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم والقاصرة وسيلة الى النفيه لكن القاصرة اولى لانها على وفق الاصل والمتعدية على خلافه لانها لا تكشف عن حكم فلما تكشف عن المنع من استعمال القياس

البحث الخامس في مدرك حكم الاصل اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او النص فقالت الشافعية بالاول لان الحكم انما استند الى العلة وقالت الحنفية بالثاني لوجوه آ الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا استند المقطوع الى المظنون ب العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه ونافيه في الوجود فلو ثبت الحكم بها لزم الدور ج ان يثبت الحكم بعده او عن علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعثة للشارع على الحكم في الاصل انها معرفة لنا اثباته فيه بل انها العرض المناسب بغلب على الظن ان الشرع انما اثبت الحكم لاجله والحنفية ادعوا عليه احاموا العلة عن تبعيته للحكم لم يوجد واعني اما ما عنده ولا انها معرفة للحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية سلموه

تم الجزء الثالث من كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول بحمد الله تعالى وحسن توفيقه ويتلوه في الجزء الرابع البحث السادس في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا بحول الله تعالى
فرغ مصنفه دام ظله في سادس عشر شهر رمضان المبارك سنة اربع وسبعمائة والعبد الضعيف المنتهي...
... السادس عشر من شهر رمضان سنة ...
حامدا مصليا مسلما مستغفرا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين

البحث السادس في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص عندنا ومطلقا عند القائلين بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي سماها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه الاول وفصل اخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الحقيقية فجوزوا التعليل بالاولى دون الثانية احتج الاولون بوجوه آ الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كانت لحاجة مخصوصة مع امتياز الامور الباطنة فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي تتناهى عن الاخرى فيمتنع التعليل بها لعين التي لا تعلم ب ان تعليل الحكم بالحكمة لم يجز تعليله بالوصف فالتالي باطل وكذا المقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فائدة تعود الى العبد كما اجمع عليه القائلون بالمصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي الاشاعرة فالمؤثر في الحكم في الحقيقة هو الحكمة والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فاذا امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف فان كان ما قدح في اسناده الى الحكمة قدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع وان لم يقدح في اسناده الى الوصف فاسناده الى الحكمة اولى ج لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها لان المأمور بالقياس ملا يكن مرادا الا عند وجود العلة ولا يمكن الا عند الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والتالي باطل لان الامور الباطنة خفية لا يوقف على مقاديرها الا بمشقة عظيمة فلا يكون واجبا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج د استقراء الشريعة يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا لو فرضنا حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعارية عارية عن المصلحة استتبعت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم تثبت بها الاحكام الملائمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة ه التمسك بالعلة المظنونة لقوله اتبع الظن لا يعني من الحق شيئا خالفناه في الوصف الجلي لظهوره وعلته ليست كذلك تبنى على الاصل و الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص الذي يحصل بامر هو علة للشيء فالحكمة ليست علة والجواب عن آ لا نزاع في ان المناسبة طريق الى علة الوصف بمعنى انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على كونه علة فان كان دليل العلية اشتماله على كل مصلحة وجب كون كل وصف مشتمل على اي مصلحة كانت علة لذلك او اشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه علة لتوقف العلم

باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن ب ان التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وغير ذلك في الحكمة فلما رجح كل منهما من وجه حصل التساوي وعن ج انا اذا اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما صار علة لاشتماله على الحكمة فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية بطل قولكم وان اقتضى بطل قولكم ايضا وعن د منع دلالة الاستقراء على التعليل بالوصف لوجود التعليل بالحكمة في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحد بين المهلك والزاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير وعن ه ان الحكمة علة لعلية الوصف فهي اولى بالجواز ان يكون علة للحكم من الوصف فان اقتضى منع العمل بالظن بطلان التعليل بالحكمة اقتضى في الوصف وعن و ان الحكمة ثمرة الحكم في الخارج لا الذهن واحتج المجوزون بان ظن استناد الحكم في مورد النص الى الحكمة وحصول تلك الحكمة في صورة اخرى توجب ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب وايضا الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان تكون علة بيان الاولى ان الوصف انما يؤثر في الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر وكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يمكن العلم بتلك الحالة المخصوصة استحال معرفة كون الوصف علة باعتباره وان امكن وهو يؤثر في الحكم والوصف غير مؤثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المعلومة المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس بمؤثر

البحث السابع في التعليل بالعدم الحكم ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمي وان كان ثبوتيا قيل لا يجوز تعليله بالوصف العدمي وقيل بالجواز احتج الاولون بوجوه آ العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية المحمولة على العدم فيكون عدمية واذا كانت اللاعلية عدمية فالعلية ثبوتية لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم واذا كانت العلية ثبوتية استحال وصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم والا لزم الشك في وجود الاجسام لانا انما نشاهد من الجسم كونه وحصوله في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم معدوم وهو سفسطة ب العلة يجوز ان تتميز عن غيرها سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر والتمييز عبارة عن تخصص كل من المتميزين عن صاحبه بحيث لا يكون بعين هذا حاصلا لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل في الامور الثبوتية فان العدمات نفي محض وعدم صرف لا يعقل فيها الا والتخصص ج العدم ان عري عن جميع النسب من كل وجه لم يكن مختصا بذات دون الاخرى ولا بوقت دون آخر فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه يقتضي الاثبات فيكون العدم موصوفا بالثبوت وهو محال د المجتهد اذا بحث عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها ويجب عليه سبر كل وصف يمكن ان يكون علة فان

الوصف العدمي لا يصلح للعلية لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا
يكون من سعيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم فانه يحصل للانسان بسببه جلب نفع او دفع ضرر فالعدم
لا يكون علة لا يقال الامتناع عن الفعل عدم مع صحة الامر به وكونه منشأ مصلحة او مفسدة لانا نقول
الامتناع عن فعل او يترتب عليه عدم ذلك الشيء فلا يكون الامتناع عدما محضا و يصح قول القائل اي شيء وجد
حتى حدث هذا الامر ولو لم يكن الحدوث متوقفا على وجود شيء لما صح هذا الكلام كما لو قال اقرضه مات
حتى حدث لفلان هذا المال حيث لم يكن حدوث المال متوقفا على ما قبل ح لو كان عدميا لكان مناسبا
او مظنة والعدم المطلق باطل والمخصص لكان وجوده منشأ مصلحة فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة
لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة وان كان منشأ مفسدة كان مانعا فعدمه عدم المانع فلا يكون مناسبا
ولا مظنة وان كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة لها بل ذلك الامر وهو المنافي
اعني المناسب لان المناسب ان كان ظاهرا تعين للعلية بنفسه فلا يحتاج الى مظنة وان كان خفيا فنقيضه
خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر منافيا للمناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك
الحكم او وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ح لم يسمع احد تعليل العلة كذا او عدم كذا والجواب عن
آ المعارضة بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة الى تلك الذات ممكنة فلها
علة فعلية العلة لتلك العلة زائدة عليها ويتسلسل وعن ب ان العلة وان كانت متميزة عالمين بعلية
لكن التمييز لا يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين يصح حلول الضد الآخر فيه وعدم ما ليس
ليس كذلك وعدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضيه فقد وقع الامتياز في العدمات وعن ج
ان العلة عدم مخصوص ولا نسلم ان المخصوصية ثبوتية والا لكانت في نفسها امرا مخصوصا ويتسلسل
وعن د لا نسلم ان المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية سلمنا لكن سقط التكليف لتعذر
لعدم تناهي العدميات وعن ه انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع عن شيء ولا يجوز ان يكون الامتناع
فعلا لا يترتب عليه ذلك العدم والا لكان المكلف الممتنع عن الفعل فاعلا وهو محال وفيه نظر لمنع استحالة
فان الامتناع عن فعل لو كان فعلا خاصا مغايرا لذلك الفعل لم يلزم منه محال وفي و نظر اذ لا عبرة
في امثال هذه المباحث العقلية بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكنهم قد يقولون اي شيء حدث
اي سلطان عدم حتى حصل له العز الفلاني احتج المجوزون بانه يحصل دون الحكم مع بعض العدمات
والدوران يفيد ظن العلية ن قد سبق الاضافات عدمية لان آخرها وهو مطلق الاضافة
عدمي اذ لو كان وجوديا لكان انما يحصل هذا المطلق كان وجوديا فاذا فرضنا في اضافة انها وجودية

كانت صفة حالة في المحل حلولها اضافة بينها وبين ذلك المحل وكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك
الاضافة في ذلك المحل واذا كان ذلك المسمى وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا وجوديا زائدا على الاضافة
الاولى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا فلا يكون شيء من الاضافات
المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن قيد الخصوصية فلو كانت
~~وجوديا لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية~~ فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما قيد
الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما قلنا والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة للاضافة
فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في النفي المحض وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات
يمتنع ان يكون وجوديا اذا ثبت هذا فمن منع التعليل بالامور العدمية منع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوغه
هناك سوغه هنا وفيه نظر فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون انواعه كذلك لجواز ان تكون
المخصصات عدمية ه **البحث الثامن في تعليل الحكم الشرعي بمثله** اختلف
الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم آخر شرعي فجوزه الاكثر ونفاه الاقل احتج الاولون
بان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولانا نعلل تحريم البيع
بالنجاسة احتج الآخرون بوجوه آ ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على ما جعل معلولا فلا يصلح
للعلية حينئذ والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض للعلة والاصل عدمه وان يكون متأخرا فلا يصلح
للعلية ايضا لان المتأخر لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعله علة اولى من العكس ولانه
حينئذ يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره فهو على احد تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون علة
والعمل في الشرع انما هو بالغالب فعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكل حكم غلب على الظن عدم
التعليل به امتنع ان يكون علة ب العلة اما ان تفسر بالداعي او بالمؤثر او بالمعرف والاولان باطلان
هنا لان القائل بهما يقول المؤثر والداعي جهات المصالح او المفاسد فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او
داع خلاف الاجماع وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف للحكم الاصل هو النص لا غير ح شرط العلة تقدم
ما على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية د اذا اثبت الشرع حكمين
في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في الوجود والافتقار والمعلولية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس
فاما ان يحكم بالعلية فيهما من كلا الطرفين وهو دور او بنفيها من كليهما وهو المطلوب والجواب عن آ
بجواز التأخير لان المراد من العلة المعرف والمتأخر قد يعرف المتقدم وبجواز التقدم ولا يلزم النقض فان
الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار الشرع له بدران الحكم الآخر به كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة

فان الشدة وان كانت متقدمة على التحريم فلا يقال انها علة قبل اعتبار الشرع بها ان الحكم
بها وليس تخلف الحكم مقتضيا نقضها قبل ورود الشرع وبجواز التقارن والاولوية العلية لاحدهما
لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس وعن ب ان المراد من العلة
المعرف والنقض وان كان علة لثبوت الحكم في الاصل لكن في الفرع عرف الحكم بالعلة وعن ج نمنع اشتراط
التقدم في العلية وعن د نجوز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى يكون كل منهما معرفا لصاحبه ن
تذنيب اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم الشرعي علة في الحكم الحقيقي كما نعلل اثبات
الحيوة في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد ولا يمكن جعل الحكم الشرعي مؤثرا في الحقيقي
فائدة يجوز التعليل بالاوصاف العرفية عند مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال والنقصان
بشرط الضبط والاطراد حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ لو اختلف باختلافها
جاز تجدده بعد الرسول عليه السلم فلا يجوز التعليل به **البحث التاسع في الوصف المركب**
اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة التعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فجوزه
ومنعه الاول ونحن لما اشترطنا في العلة التنصيص وجاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور
بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الاوصاف جاز ان يكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا على اقوال
واحتج المجوزون بامكان قيام الدليل على ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المعدودة علة اما المناسبة
او سبر وتقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباط والتخريج مع اقتران الحكم او الدوران وبالجملة دليل
على الوصف الواحد تمكن ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه آ لو كانت العلة مركبة لزم النقض في العلة
العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة تامة لعدم علية تلك
الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل
جزء علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا عدم آخر لم يؤثر شيئا
لانتفاء العلية بعدم الجزء الاول فلا يحصل من ح آخر شيء فقد عدم جزء الماهية ولم يترتب عليه عدم
تلك الماهية فقد حصل النقض في العلة العقلية لان اقتضاء عدم جزء الماهية عدم علية تلك الماهية
امر حقيقي سواء كانت علة الشيء عقلية او وضعية لا يقال هذا يقتضي نفي المركبات لان عدم كل
جزء من اجزاء المركب علة مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك
الاجزاء فلم يكن عدم نفس تلك الاجزاء علة لعدم شيء آخر بخلاف العلية فانها حكم زائد على الماهية وعدمها
معلل بعدم كل جزء فافترقا ب كون الشيء علة لغيره صفة له لكن الشيء زائدة سواء حصلت لذاته او

بالفاعل لامكان تصور الشيء حال الجهل بالعلية ولعتمه كذا علة فان كان مركبا فان حصلت
لكل جزء منها فكل جزء علة وهو محال لاستحالة تعدد علل الواحد الشخصي ولاستلزام كون كل
واحد من تلك الاجزاء علة تامة اذ معنى كون الشيء علة حصول صفة العلية له وان حصل في كل جزء
جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون للعلية نصف وثلث وهو غير معقول ح كل جزء ليس بعلة
فان لم يحصل عند الاجتماع زائد لم يكن الاجزاء المجموعة علة كما لم يكن افرادها وان حصل فالمقتضي
ان كان واحد من الاجزاء وكل جزء علة علة هذا خلف وان كان المجموع فالكلام في اقتضاء المجموع لذلك الامر
الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلة فيلزم ان يكون بتوسط حدوث امر آخر ويتسلسل
د لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها ويلزم منه كون عدم كل جزء علة
مستقلة لعدمها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء
لو عدمت فان كان عدم كل جزء علة لعدم العلة ومعنى الاستقلال انه المقتضي لذلك دون غيره لزم اجتماع
استقلال كل واحد منها وان كان البعض لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل
جزء عن كونه مستقلا وقيل انه كذلك هذا خلف ه كل واحد من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان
علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا شيء منها فضم ما لا يصلح للتعليل الى
ما لا يصلح لا يكون مفيدا للتعليل وان كان البعض فهو العلة واجيب عن آ بان النقض انما يلزم
لو جعلنا عدم الجزء علة لعدم علية الماهية وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع وليس بجيد
لما مر من ان العلية صفة اعتبارية يجوز اتصاف العدم بها وايضا ليس عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
فعدمه يكون عدما لشرط العلة والتحقيق في الجواب ان عدم الماهية حينئذ الى عدم اي جزء كان لا الى
عدم كل واحد بل عدم كل واحد باشتمال على عدم اي جزء كان صار علة بالعرض لاشتماله عليها وعن ب
ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يصح ان يقال اما ان تحل كل واحد من الاجزاء بتمامها
او ينقسم بحسب انقسام اجزاء الماهية ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتملت
عليه الاوصاف من الحكم وليس ذلك صفة لها ولانه ينتقض بكون الشيء خبرا وامرا وغير ذلك وعن ح انه
منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع تحصل العشرة اذا عرفت هذا فنقول
نقل ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له ه تنبيه
قد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة او انه الذي يلزم من عدمه
دافعه لوجود الحكم اذا ثبت هذا فاعلم ان بعضهم لم يفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة

وشرط عليتها وهم المثبتون للطرد المنكرون لتخصيص العلة لان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم
وانما يكون معرفا عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فكل قيد جزء المعرف فيكون
جزء العلة نعم قد يكون بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض بان جنبيه الفعل اقوى في الوجود من
صفته اعني اضافته الى الفاعل والى المفعول لاحتياج هذه اليها وقد تناسب بعض القيود دون بعض او
يكون اقوى مناسبة ولا يخرج المجموع عن كونه هو المعرف لهذا التفاوت فلا فرق بين الجزء والشرط وفائدة هذا
البحث انه لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن آخر فان تساوت في القوة والمناسبة اشتركا وان
نسب الفعل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه فائدة حاصلة على تقدير تسميته جزء العلة او شرطها وبينهم من
زعم ان العلة ان عرفت بالنص فذلك النص على كونه مناطا هو العلة وسائر القيود التي عرف اعتبارها
بدلائل منفصلة شرائط وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة والمعتبر في تحقق المناسبة ولا يكفي
جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان عرفنا العلة بغير المناسبة من باقي الطرق لم يظهر
الفرق والنزاع لفظي. تنبيه الاجماع على انه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان
العرب سمته خمرا للعلم الضروري بان مجرد الالفاظ لا تأثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمسمى هذا
الاسم من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا بالوصف لا بالاسم

البحث العاشر في التعليل بالصفات المعتبرة

المشهور انه لا يجوز التعليل بها خلافا لبعض الفقهاء كقولهم الملك معنى مقدر
شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات او ان الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت
وهاتان مركبتان من حروف متتالية لا يوجد احدها مع الآخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين فلا وجود
تقديري بمعنى ان الشارع قدر بقاء تلك الحروف الى وقت حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود
المعلول وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا
في ذمته وهذا الكلام تخييل لا تحقيق فيه لان الوجوب اما خطاب الشرع كقول الاشعري او كون الفعل
في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم كقول المعتزلة وعلى التقدير الاول لا
حاجة في تعلق الخطاب الى معنى حادث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم فلا يكون معللا بالمحدث
وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يعقل قدمه الا بتقدم مضافيه نعم المتعلق بكسر اللام قديم دعوى قدم
عدمهم وعلى التقدير الثاني فالمؤثر في الاحكام انما هي جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة الى بقاء الحروف
وايضا المقدر على وفق الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة خرجت عن ان يكون كلاما فلو قدر الشارع
بقاء الحروف التي حصل منها قوله بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام لعدم اولويته ...

على هذه الصيغة على سماعها على باقي تعاليها وتقدير المال في الذمة باطل ومعناه ان الشرع مكنه
اما في الحال او في المستقبل بان يطالبه بذلك المقدار من المال فهذا معقول شرعا وعرفا فاما التقدير
في الذمة فلا حاجة في العقل والشرع اليه واعترض بان تفسير الوجوب بتعلق الخطاب يأتي قول
الاشاعرة بحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون الحكمة مؤثرة في الحكم لا ينافي كون الوصف مؤثرا لما
تقدم وكون التقدير على وفق الواقع ليس معناه ان المقدر يعطى حكمه لو كان موجودا بل معناه ان يعطى
حكم موجود موجود

البحث الحادي عشر في التعليل بالامارة

اختلفوا في جواز كون العلة
في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه آخرون وشرطوا في العلة ان يكون في الاصل بمعنى الباعث
اي تكون مشتملة على حكمة صالحة تصلح ان تكون مقصودة للشارع في شرعية الحكم اذ لو كان وصفا طرديا
لا حكمة فيه بل مجرد امارة على التعليل لزم الدور لان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو
كانت معرفة لحكم الاصل كان متوقفا عليها ومتفرعا عنها وهو دور وايضا الفائدة في الامارة سوى
تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة منه وفيه نظر فان العلل عند الاشاعرة
كلها امارات ولا يجوزون اثبات الغرضية في شيء منها. تنبيه اذا كانت العلة بمعنى الباعث فشرطها
ان يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع علم انتفاء الحكمة
في صورة ما والا كان فيه اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كما لو قيل حكمة
القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن العدوان فهو ضبط صيانة النفس عن العدوان بالجرح فلا
لو شرع القصاص في جارح الميت ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع
وجود علته وهو محال لا يقال وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة ذلك الضابط
في الاصل المذكور فانما يمتنع الضبط به ان لو لم يكن له سوى حكمة واحدة واما اذا جاز ان يكون الوصف
الواحد ضابطا في كل صورة لحكمة وانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم
في الصورة والضابط لها والحكمة للحكم في الصورة الاخرى شيء واحد لانا نقول اذا اتحد الضابط
فاختصاصه في كل صورة بحكم مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى اما ان يكون ذلك لذاته
او لمخصص يخصص تلك الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في
الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم لهما وان كان الثاني فانه التخصيص في كل واحدة من الصورتين ولا
وجود له في الاخرى يكون من جملة الضابط والضابط للحكمتين يكون مختلفا وان كان من اركان الوصف المشترك
دمانه تخصيص كل صورة. فائدة شرط حكمة في ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا توجد الحكمة ...

يقينا في صورة دونه لان الحكم ان ثبت في الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد
الحكم الى الحكمة دون ضابطها وهو محال لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه
وان لم يثبت لزم اهمال تيقن الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا لها كمن ضبط العدوية باستعمال الجارح
انه يلزم منه اهمال العدوية مع تيقن وجودها في الحرق او التغريق او المثقل كالحجر العظيم. اعترض بان الحكمة
انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا يمتنع ان يكون حكم الحكم في الصورتين واحدة
ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط

البحث الثاني عشر في تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل
بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض الجنون
بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم
من تأخرها عن الحكم ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له ومنع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع
التعليل بمجرد الامارات ولانها اذا كانت بمعنى الامارة ففائدة الامارة انما هو في تعريف الحكم وقد
عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعروف محال لا يقال انما يتمشى ما ذكرتم لو امتنع
تعليل الحكم الواحد بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصاحبة واخرى متأخرة لانا نقول
قد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو فرض جوازه فانما يجوز بتقدير ان لا يكون احدى
العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر لجواز ان يكون بمعنى الباعث والغاية متأخرة في الوجود وتعيين
المعرف وتجوز تأخيره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة المتأخرة

البحث الثالث عشر في ان تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي

الحكم
اذا كان عدميا وكانت العلة له وجود مانع او فوات شرط اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي الاثباته
وهذا البحث يتفرع على جواز تخصيص العلة فانا لو انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع الا على
تقدير جوازه فانه يمكن احتجاج المانع من اشتراطه بوجوه ا الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم
العدمي اذا كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية والترجيح بين وجود المقتضي ووجود
المانع معارض ومضاده والتي لا تقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه بوجود
المقتضي كان التعليل به حال عدمه بانتفاء المقتضي اولى ب انا لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض
بين المقتضي والمانع او فوات الشرط والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفاء المقتضي
لو اضفنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة

المانع او فوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل. اعترض عليه بانه لا يلزم
من انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في اعماله لمانع استفادة له مع
فوات شرط اعماله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي مناف للمانع ولا يعمل عليه المانع مع المضاد
وتقيها مع عدمه وعلى ج انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط
مع وجود المقتضي متفق عليه بين مجوزي تخصيص العلة مختلف فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير
انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع
وفوات الشرط مع اعتباره الا انه اولى من الغائه لمانع الحوائل الشرط ولهذا اتفقوا على استقلال
النفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي فكان النفي له اولى
والا لزم احالة النفي على نفي المقتضي والمانع معا لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد
في صورة واحدة بعلتين مستقلتين وانه يستقل واحد منهما فهو محال لان نفي المقتضي بتقدير انتفاء
معارضه مستقل بالنفي اجماعا وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في
التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق اجمالي او تفصيلي يدل على وجوده
وعليته بما يشابه من الادلة فانا نقول ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل ظاهر على وجود
المقتضي لانه لو لم يكن المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التأكيد لاستقلال نفي المقتضي
بالنفي والاصل ان يحمل كلام الشرع على فائدة التأسيس لكونها اصلا وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضي
لا يقال استفادة وجود المقتضي حملا للكلام على فائدة التأسيس يستلزم نفي الحكم مع وجودها
يقتضيه وهو خلاف الاصل ايضا وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضي مع كونه على خلاف الاصل
بمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد اولى من العكس انا نقول المحذور اللازم من نفي الحكم مع
وجود المقتضي مخالفة المقتضي خاصة وهو غالب في الشرع ومحذور التأكيد مع كونه نادرا في مخالفته
لما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها
ولا يخفى من الزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا وليس فيه التزام محذور آخر اولى من التزام
محذور لم يعهد التزامه من الشرع غالبا وفيه التزام محذور آخر احتج المشترطون بوجوه ا
اذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع فالعلل اما عدم مستمر او متجدد والاول باطل لحصول العدم المستمر قبل
حصول هذا المانع بل قبل الشرع فلا يكون شرعيا اذ الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لم يثبت والحاصل
قبل الشرع يمتنع تعليله بالمتأخر والثاني تسليم المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا منع ...

الدخول في الوجود بعد ان كان نعرض الدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي ثبت اسناد
انتفا الحكم الى انتفا علته اظهر من اسناده الى حصول المانع فان تساوى طرفا انتفا العله وظن وجود المانع
امتنع التعليل بوجود المانع لان عدم العله ووجود المانع لما تساويا وقد اختص عدم العله بمزيه اولويه
اسناد الحكم اليه من اسناده الى وجود المانع لان تعليل عدم الحكم بعدم علته اقوى من تعليله بوجود المانع
والاقوى راجح فلا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع وان كان ظن عدم العله اظهر فالثبوت اقوى وان كان
مرجوحا بالنسبه الى وجود المانع وظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وهو يدل على توقف
التعليل بالمانع على رجحان وجود المقتضي وهو المطلوب ح التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي
عرفا لان من قال الطير لا يطير لان القفص منعه كان تعليله موقوفا على العلم بحياه الطير وقدرته اذ
بتقدير موته يمتنع التعليل بالقفص وكذا سرعا لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما
راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح [illegible] عدم المقتضي يستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي امتنع اسناد
ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال لا يقال انه لابد من وجود المقتضي واجيب عن ١٠
بان العله الشرعيه معرفه فيجوز تاخيرها قوله انما يصير الحكم سرعيا اذا كان بحيث لو سلك الشرع
لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الانتفا سرعيا الا انه لم يعرف الا من قبل الشرع وهو حاصل بدون
ما قلتموه وعن ب ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على
العلم بوجود المقتضي عرفا الا نرى انا اذا علمنا وجود سبع في طريق كفى في ظن عدم حصول الانسان
وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامه اعضائه بل يحصل هنا الورود [illegible] ابدا فنقول مجرد
الظن الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليكن سرعا وعن د لا اسلم ان ترادف الادله والمعرفات على
الشي الواحد خلاف الاصل ۞ **البحث الرابع عشر** في بقايا مباحث العله يجب ان لا
تكون العله المستنبطه من الحكم المعلل بها ما يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال عند من جوز
التعليل بالمستنبطه كتعليل وجوب الشاه في باب الزكاه بدفع حاجه الفقير لاستحالته على دفع وجوب
عين الشاه لقيام غيرها مقامها وارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العله المستنبطه من جوزه يوقف
عليها على اعتبارها وان لا يكون [illegible] به بحسبه كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه لان الوصف الذي
لا يكون [illegible] وفيه نظر لان العله عند الاشاعره بمعنى الاماره والجمهور لا يقولون في هذا الباب على [illegible]
اذا ورد عليهم اشكال [illegible] فيكون العله معرفا التجاوا اليه فاذا اورد عليهم ما يلزم في العلل [illegible]
المطرده التجاوا الى انها بمعنى الباعث وان لا يكون لها في الاصل معارض لا يحصل في الفرع وان لا يكون

مخالفة لنص خاص او اجماع وشرط قوم ان لا تكون مخصصه لعموم القرآن وهو حق عندنا حيث ابطلنا
تخصيص القرآن بالقياس وان لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يصح ذلك لو كانت
العله المعارضه لها راجحه عليها [illegible] التخصيص وشرط قوم انتزاعها من اصل مقطوع بحكمه
وجوزه آخرون القياس على ما ثبت اصل حكمه بدليل ظني وشرط آخرون عدم مخالفتها لمذهب الصحابي
ومنع آخرون لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى عله مستنبطه من اصل آخر الا ان تكون عليه ها
مع ظهورها راجحه وشرط قوم ان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به ومنعه الباقون لان وجود
جمله المقدمات التي يتوقف عليها الحكم في الفرع فيكفي فيه الظن كما في وجودها في الاصل وكذا
كونها عله [illegible] عن المعارض عنها في الاصل والفرع [illegible] اشترط الاشاعره على ان نص الوصف
سببا وعلة من الشارع وان دليله لابد وان يكون سرعيا وسوا كان كونه سببا وعله حكما
سرعيا اولا وانما اختلفوا في الدليل الدال على العله الجامع في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا
يتناول اثبات الحكم في الفرع كقول الشافعي في مسئله القواكه مطعوم فيجري فيه الربوا قياسا
على البر ثم يستدل على عليه الطعم بقوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه وان
دل على كون الطعم عله من حيث الايما الا انه يدل على تحريم الربوا في القواكه بعمومه لفظه وقد
يتناول دليل العليه حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مسئله الخارج من
غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضو كالخارج من السبيلين ثم يستدل على عليه الخارج النجس للنقض
بقوله عليه السلم من قا او رعف او امذى فليتوضا فان القي والرعاف والمذي من حيث هو خارج نجس
علة مناسب لنقض الوضو فترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به لكنه مع ذلك يتناول حكم
الفرع بخصوصه دون حكم الاصل لان دليل العله اذا استقل بالدلاله على الحكم فالاستدلال به
ما العله على الحكم على وجه لا يوجد اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم فيه تطويل بغير فائده واعترض
بانه لا يفضي الى التطويل مناقضه وبانه لا يقدح في صحه القياس ح قد يستدل باثبات العله على الحكم
كقولنا قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف العليه كقولنا القتل العمد
العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح دون الثاني للفرق بين
القتل وبين كونه سببا للقصاص لانفكاكهما في الصور المستثناه اصابه فيتوقف ثبوتها على الواحد
من المضافين فدعوى سببيه القتل لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص
لان قولنا هذا سبب لذاك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذاك حتى يحكم على هذا بكونه سببا لذلك

فاذا كان دعوى السببيه يتوقف على ثبوت الحكم لم يجز اثبات الحكم بها والا دار فلا يمكن الاستدلال بالعليه على
الحكم [illegible] لو سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي فلا حاجه الى ذكر دليل يستقل على وجود المقتضي
بل يكفي اما ان لا يكون المقتضي ثابتا في الفرع فينتفي الحكم فيه وهو المطلوب او يكون لكنه انما ثبت فيه تحصيلا
لمصلحته ودفعا لحاجته وهذا المعنى قائم في الاصل فيثبت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك صح جواز
تعليل عدم الحكم فيه بالمانع ه قال قوم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل عله في الاصل مقطوعا به وهو
باطل لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل المقصود والحق ان ذلك قد يعلم بالضروره او بالبرهان وقد يظن بالامارات
وحكي عن ابن العباس بن سريج ان اثبات القياس انما هو الاسامي في الفروع ثم تعلق عليها الاحكام وكان يتوصل
بالقياس الى ان الشفعه شركه ثم يجعلها موروثه وان وطي البهيمه زنا ثم تعلق به الحد وبعض الشافعيه كان يقيس
النبيذ على الخمر في تسميته خمرا لاشتراكهما في الشده ثم يحرمه بالايه واكثر الفقها على ان العلل يثبت بها الاحكام
فان مخالف ابن سريج المنع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فهو قول بابطال القياس في اكثر المسائل عندهم فصد
لانها انما تعلق فيها احكامها دون اسمائها والاماره انما تدل على ان الوصف له تاثير في الحكم لا في الاسم فان
عله تحريم البر كونه مكيلا مثلا لا تسميته بانه بر والاماره انما تدل على ان الكيل او الطعم تاثيرا في تحريم التفاضل
لا في كونه مسمى بانه بر ثم [illegible] فيه حكمه ابدا لا ابتغا الاسم لانا لا نطلب بالقياس التسميه وان
اراد ان العلل قد يتوصل بها الى الاسامي في بعض المواضع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى الاحكام فان اراد بالعلل البعيد
العلل الشرعيه وبالاسما الاسما اللغويه فهو باطل لسبق اللغه على الشرع فلا يجوز اثباتها بامور طارئه عليها اثباتها
ولان جميع امارات الشرع تتعلق بالاحكام لا باللغات وان اراد ان الاسما قد تثبت في اللغه بقياس غير شرعي
بجواز ان نعلم انهم سموا الجسم الابيض الذي حضرهم بانه ابيض لوجود البياض فيه لعلمنا انه لذا انتفى عنه البياض
لم يسموه بذلك فاذا وجد فيه سموه بذلك ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الاجسام البيض فغير بعيد وان اراد
الاسما الشرعيه ما يثبت بالعلل فغير بعيد ايضا لانا نعلم ان الشريعه سمت الصلوه صلوه لصفه من الصفات
متى انتفت عنها لم تسم في الشريعه صلوه فنعلم ان ما شاركها في تلك الصفه تسمى صلوه ۞

الفصل السادس في باقي اركان القياس وفيه مباحث الاول في الاصل

المقيس عليه قسمان الاول ان يكون عليه وفي قياس الاصول شرائط الاصل فيه ستة آ ثبوت حكم الاصل لا
لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في ذلك الحكم وانما يمكن بعد ثبوت الحكم في الاصل فلا يجوز القياس على
اصل نسخ حكمه لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بنا على الوصف الجامع وذلك يتوقف على اعتبار
الشارع فاذا لم يبق الحكم المرتب على وصفه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا ب ان يكون طريق معرفه حكم الاصل

سمعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعره فظاهر لان جميع الاحكام عندهم انما تعرف بالسمع
واما عند المعتزله فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت معرفه ثبوت الحكم في الفرع عقليه وكان القياس
عقليا لا سمعيا اعترض بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعتبر
وعلى حصوله في الفرع فلو قدر ان المعرفه الاولى عقليه جاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفه حكم
الفرع بمقدمات سمعيه والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت حكم الفرع سمعيا ج ان لا يتناول دليل
الاصل والفرع والا كان انضاف احدهما بالاصاله والاخر بالفرعيه ترجيحا من غير مرجح وفيه نظر لان
المراد ان كان عدم التناول ولو بوجه ما خرج عنه القياس المنصوص على علته مثل حرمت الخمر لاسكارها لتناوله
النبيذ بنوع نظر واجتهاد وان كان عدم التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوه الدلاله
فيه والاخر فرعا لضعفها فيه د وجوب ظهور كون ذلك معللا بوصف معين لامتناع رد الفرع اليه
هذه الواسطه ه عدم تاخر حكم الاصل عند بعضهم كقياس الوضو على التيمم المتاخر عن الهجره في وجوب النيه
وقد سبق الخلاف فيه والوجه ان يقال ان لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقديم
حكم الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او انه لم يكن حاصلا فيكون كالنسخ وان
وجد دليل غيره جاز لجواز تعدد الادله دفعه ومترتبه و ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس
ولا متفرعا عن اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعيه والكرخي خلافا للحنابله وابي عبد الله
البصري لان المشترك بين الاصلين ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل القريب امكن رد الفرع الى
البعيد فلغوا ذكر القريب مثاله قول الشافعي في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربوا قياسا على
التفاح ثم نقيس التفاح في تحريم الربوا على البر بواسطه الطعم وان تغايرا فان كانت العله في القريب
مؤثره اي ثابته بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعله المؤثره ولا حاجه الى القياس على
القريب ثم قياس القريب على البعيد وان كانت مستنبطه كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام
عيب يفسخ به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم يقيس القرن
والرتق على الجب والعنه بواسطه فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع المتنازع
فيه اولا انما ثبت بما ثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله ثابتا بعله اخرى وهو ما استنبط من
الاصل الاخير امتنع تعديه الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشرع له ضروره ان الحكم الثابت
معه بعينه اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع الاول مع عدم اعتباره كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل
الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين امتنع هنا لانه لا يمكننا اثبات الحكم في

الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة الثابتة في البعيد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع تعليله
بالعلة الثابتة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك
كله كانت العلة الثابتة عديمة الاثر فيمتنع التعليل بها هذا كله ما اذا كان حكم الاصل مقبولا من
جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان بالعكس كقول الحنفي في مسئلة تعيين النية اذا نوى
النفل اتى بالمامور به فيصح كما لو نوى النفل في الحج الواجب فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي
فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما
لو قال المستدل هذا هو عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا
فيلزم ابطال المعنى واستقامته لتخلف المعنى عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم
به في الاصل فهو ايضا كالاول في الفساد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا على هذا بناء
الوصف ولا نحا حاصل ما ذكر يرجع الى الزام المعترض بالتخطية في الفرع ضرورة تصوبه في اعتقاده كون
الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطيته في الفرع وتصوبه في
التعليل باولى من العكس وحينئذ لا يتم الا الالزام ٥ **القسم الثاني** ان يكون الحكم في المقيس
عليه بخلاف قياس الاصول وقد اختلفوا فقال بعض الشافعيه والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا
وقال الكرخي لا يجوز الا باعتبارات ثلثة آ ان يكون قد نص على علة الحكم فان النص عليه كالتصريح
بوجوب القياس عليه ب ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعيين العلة ج ان يكون القياس
عليه موافقا للقياس على اصول اخر والوجه ان الوارد بخلاف قياس الاصول ان كان مقطوعا به كان
اصلا بنفسه لان المراد بالاصل في هذا الموضع تساوي القياس عليه القياس على غيره فوجب ان يرجح
المجتهد بين القياسين ويوضحه ان العموم اذا لم يمنع من قياس يخصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم
مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس احتج المخالف بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه
وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه اذا اخرج ما ورد فيه ودلت اماره على علته
اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس بان لا يخرج تشبيهه بالاصول باولى من ان يخرج تشبيهه
بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فان لم تكن علة حكمه منصوصة ولا كان القياس عليه اقوى من
القياس على الاصول فالقياس على الاصول اولى من القياس عليه لا اولوية القياس على ما طريق حكمه معلوم
على ما لا يكون الطريق معلوما وان كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص القياس على الاصول
بعلم طريق حكمه وان كان طريق علته غير معلوم بل مظنون وهذا بالعكس فقد حصل لكل منهما مزيه

كره واذا عرفت ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فاعلم ان المعدول به عن سنن
القياس اما ان لا يعقل معناه واما ان يكون مستثنى عن قاعدة كلية عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة او غير مستثنى كاعداد الركعات وتقدير نصب
الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة
عامة وعلى كلي التقديرين يمتنع فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس
لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة ووجوب الدية على
العاقلة ونحوه ٥ مسئلة ثم يشتمل على ما جعل شرطا عند بعضهم دون بعض وهو ثلثة آ عثمان
البتي انه لا قياس على الاصل الا بعد ان يقوم دلالة على جواز القياس عليه وخالف الباقون لعموم ما اعتبروا
ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة حكم الفرع حكم الاصل والعمل بالظن واجب
ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم مسئلة الحرام والحد وغيرهما ب زعم بشر المريسي ان شرط
الاصل انعقاد الاجماع على تعليل حكمه وثبوت النص على عين تلك العلة وخالفه الباقون لما تقدم
ولما شرطنا نحن التنصيص على العلة كان قول بشر هو الوجه ج قال قوم الاصل المحصور بالعدد
لا يجوز القياس عليه كقوله عليه السلم خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه ولان جواز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد ورد القياس
عندهم على الاشياء الستة في الربا ٥ **البحث الثاني في القياس المركب** ونعني به ان يكون حكم
الاصل متفقا عليه بين المتناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل منصوصا عليه ولا
مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا
في العلة كقول الشافعي في مسئلة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل وهو المكاتب
غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع الخلاف في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق
عليه بين الشافعي وابي حنيفة فالحنفي ان يقول العلة في المكاتب المعين عليه جهالة المستحق للقصاص
من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت منعت الحكم في الاصل
لان الحكم فيه انما ثبت ساعيا على هذه العلة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس لعدم
انفكاكه عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه
مدركه اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وسمي هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة
الاصل واعترض بانه لو كان علة التسمية ذلك اطرد في كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا

علية او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد الاسم باطراد علته وقيل العلة في
التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة
من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق
الى اثباته غيرها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي
مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل والثاني وهو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف
المستدل هل له وجود في الاصل ام لا كقول المستدل في تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل
النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فللخصم ان يقول لا اسلم وجود التعليق في الاصل بل
هو تنجيز وان ثبت انه تعليق منعت الحكم وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور في المنع لعدم النص والاجماع
وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع اذا عرفت اقسامه فيقول المجتهد ان كان له مدرك
في ثبوت حكم الاصل غير النص او الاجماع فالقياس صحيح عند القائلين به لانه غلب في ظنه صحة القياس فلا يكابر
نفسه فيما اوجبه ظنه وان لم يكن له مدرك غيرها تعذر القياس لتعذر اثبات حكم الاصل واما
المناظر فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فنظر في تلك ابطال المدرك الذي
بني عليه حكم الاصل فله منع حكم الاصل وحينئذ لا ينتفع بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس
له منع حكم الاصل وتخطية امامه فيه بجواز عدم تقويمه لانه مع المستدل للاحتمال ان يكون المأخذ لامامه
فيه غير ما عينه المعترض ولو كان فلا يلزم من عجز المقلد عجز امامه لانه اعرف بوجه ما ذهب اليه وقيل
انه وان كان لا بد من تخطية امام المعترض اما في اصل القياس او في فرعه فليس للخصم تخطية امامه
في حكم الاصل دون الفرع وهو خطا لانه كما ليس للخصم تخطية امامه في حكم الاصل دون الفرع
فليس للمستدل تخطية امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا اولوية لا يقال التخطية في الفرع
اولى لوقوع الخلاف بين امام المستدل وامام المعترض بخلاف حكم الاصل لانا نقول كما وقع الخلاف
في الفرع بين الامامين فكذا وقع في الاصل بين الائمة لعدم الاجماع فيه وليس موافقة امام المستدل
في الفرع اولى من موافقة المخالف في الاصل ٥ **البحث الثالث في الفرع** ويشترط فيه
امور آ ان يوجد فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة ولا النقصان
لان القياس التعدية من محل الى اخر وانما يحصل اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل
ولا يبعص بقياس العكس لما بينا ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم ابتداء انا
نثبت معدمة الشرطية بقياس الطرد وفيه نظر لان العلة لو كانت موجودة في الفرع ادبه

كان ثبوت الحكم فيه اولى ب ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس ان جوزنا
تخصيص العلة والا فلا حاجة الى الاشتراط ج ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم
شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية
المشتركة بين القطع والقتل لان التعدية انما تثبت لو شارك الفرع الاصل في عموم علته او خصوصها د ان
يماثل حكم الفرع حكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد او جنسه كاثبات
الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية لا عينها ولولاه لبطل
القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد سواء ظهر المقصود او لا
فاذا ماثل حكم الفرع الاصل علم التماثل بين ما يحصل من المقصود وما يحصل من حكم الاصل لاتحاد الوسيلة
اما لو خالف حكم الفرع حكم الاصل مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب
ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم
الفرع اليها فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية لاصل المقصود وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا
لاصل المقصود دون زيادة الافضاء على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك فتنصيص الشارع
على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من حكم الفرع اذ لو كان حكم الفرع
افضى لكان اولى ما ينص عليه اعترض بان هذا مبني على الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو باطل عند
الاشاعرة لان حكم الله تعالى كلامه وذلك لا اختلاف فيه بل في تعلقاته ومتعلقاته وحكمه تعالى بالوجوب
والتحريم من حيث هو كلام الله تعالى واحد لا تخالف بينهما وان اختلفا فللخارج كالذم على الترك او على
الفعل بسبب اختلاف محل الخطاب وذلك لا يوجب اختلاف ماهية الحكم كاشتراك الصلوة والصوم في الوجوب
والقتل والزنا في التحريم سلمنا الاختلاف لكن يجوز ان يكون افضاء حكم الفرع الى المقصود دائما من افضاء
حكم الاصل اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز قصد التنبيه بالادنى على الاعلى او يحتمل وجود مانع من
التنصيص عليه لا وجود له في حكم الاصل واجيب بان حكم الشرع ليس مطلق الخطاب بل الخطاب المقيد
بتعلق خاص فاذا اختلفت التعلقات اختلفت الاحكام لدخولها في حقيقتها ولو كانت فايدة
تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا لحكم الموافقة
لا بالقياس ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع والمانع من التنصيص منتف لانه اما ان يكون من لوازم
صورة الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول لزم منه امتناع
اثبات حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادون من مقصود حكم الفرع على ما

وقع به الغرض وان كان الثاني لزم منه امتناع ثبوته في الفرع اخصاص وجوده او ما هو المانع من اثباته في الاصل ولو لزم تفسير ذلك الحكم وان كان الثالث فالاصل عدمه وفيه نظر لما تقدم من ان التعليل جائز لا ينافيه متأخره عن التعليق الحادث ولا يكون جزاء حكمه نقال لعدم عدمه قال بعضهم ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا والباقون على خلافه لعموم فاعتبروا ولان العامي يجد الزاني والسارق عند الظهور ويقضي بوجوبه مع عدم علمه بوجود الزنا لان الشهادة تفيد الظن لا العلم ولانه قد يحصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن وجوده في الفرع فيحصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل فيجب العمل عليه وقال ابو هاشم حكم الفرع يجب ان يكون منصوصا عليه اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله ولهذا لولا ورود الشرع بتوريث الجد والا لم يستعمل الصحابة القياس فيه مع الاخوة وخالفه الباقون لان الادلة لا تقتضي ذلك ويشترط ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والا لثبت حكمه بالنص لا بالقياس فان وجد فيه نص جاز ان يستدل عليه بالقياس عند من جوزه لجواز ترادف الادلة على مدلول واحد ومنعه بعضهم لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد فقد النص فلا يجوز استعماله مع وجوده ولذا لم الدليل على بطلان العمل بالقياس لا مادته الظن المنهي عن اتباعه ترك العمل به في غير المنصوص للحاجة فبقي المنصوص على الاصل واجيب بدلالة قصة معاذ على جواز التمسك بالقياس عند فقد النص واما عند وجود النص فلا دليل فيه على جوازه ولا بطلانه واعترض بان جواز القياس فيها معلق بعدم وجدان النص بكلمة ان والمعلق بالشرط بكلمة ان عدم عند عدمه وفيه نظر لان المعلق ليس جواز القياس بل محل الاجتهاد لانه قال ان لم تجد قال اجتهد رأيي وهو يدل على انه اذا وجد لا يجتهد اما انه لا يجوز فلا

ه البحث الرابع في الاحكام المتعلقة بالحكم وفيه مطالب الاول في القياس في العقليات

ذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة العالمية شاهدا معللة بالعلم فوجب في الغائب ذلك واما الحد كقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد في الغائب واما الشرط كقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا الغائب واما الدليل كدلالة التخصيص والاحكام بدلالة شاهدا على الارادة والعلم فكذا في الغائب وانواعها العلية ويتوقف القياس بها على مقدمتين التعليل بالعلة ووجودها في الفرع فان حصل العلم

بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان كانت احديهما ظنية كان الحكم فيه ظنيا وانما قلنا بحصول العلم عند حصوله بالمقدمتين لانه اذا ثبت تأثير ذلك المعنى فاما ان يعتبر في المؤثرية حصوله في صورة الاصل فيلزم ادخال قيد كون المعنى هناك في تمام العلة اذ مرادنا به كل ما لا بد منه في المؤثرية واما ان لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع والا لكان في الاصل تمام العلة وتستلزم الحكم وهو في الفرع تمام العلة وليس معلولا فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم اختلافه في الصورتين الا باعتبار خصوص الشيء كان ولا اعتبار بخصوص ما لم يثبت ولا فرق في العقليات وغيرها لا مثال حاصله الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس ذلك بقياس لانا نقول ان هو الا القياس بانا اذا اثبتنا الحكم في صورة ثم دل الدليل على ان المؤثر هو كذا وعلى حصوله في الفرع حصل علم بثبوته فيه ثم تعين المقدمتين مشكل لان الحاصل في الفرع وان كان مثل الحاصل في الاصل لا بد من مغايرة تمايز وهويته والا اتحدا تشخصا فجاز ان يكون للتعين مدخل في العلية في الاصلية او في المانعية في الفرع وقد استند المتكلمون على تعيين العلة بوجوه آ التقسيم غير الحاصر تقولا على انهم بحثوا فلم يجدوا قسما آخر وهو دليل العدم كالبصير اذا لم يشاهد في الدار مطلوبه بعد النظر الى جوانبها فانه يقطع بعدمه وهو ضعيف اذ كثير من الموجودات غير معلوم لنا بعد الطلب والبحث والقياس على البصر خال عن الجامع وهو فهو اثبات القياس بنفسه ب الدوران الخارجي وقد تقدم ضعفه ج الدوران عن الخارجي كقولهم متى عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه وان جهلنا غيره ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا جميع الصفات فيدور العلم بقبحه مع العلم بكونه امرا بالمحال في الذهن وهذا الدوران الذهني يفيد الحكم باستناد القبح الى الامر بالتكليف وسماه [illegible] التلازم من علم الكل بالتكليف العلم بقبحه لزم تعليل قبحه بكونه امرا بالتكليف لما لم يلزم من علم باقي صفات العلم بقبحه لم يؤثر باقيها في القبح ولا تقتضي الدلالة عليها كانها نظريان ونقض آ بالمتضايفين فان علم ابوة شخص يستلزم بنوة آخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالآخر لوجوب مقارنتهما وتقدم العلة واجاب فلا يمكن القطع بان معرفة سائر الصفات لا تحصل معها علم القبح الا بعد معرفة جميع الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا نعرفها جوزنا وجوب العلم بالقبح عند العلم بها ومع التجويز لا يتم [illegible] لعدم لزوم علم القبح من العلم بسائر الصفات علم ملتاته يدل على ان سائر الصفات ليست مؤثرة في القبح وها ان العقل شان احدهما من العلاقة فان العلم بالعلة علة علم المعلول فكل فاعل علة للقبح

يلزم من العلم به العلم بالقبح وردعوا ان اليقين بوجود المعلول انما يحصل من العلم بعلته فلما لزم علم القبح عند علم كونه امرا بالتكليف علمنا انه علة القبح ذاك وهاتان المقدمتان قد بينا ضعفهما في كتاب النهاية

ه المطلب الثاني في القياس هل يجري في اللغة ام لا

قد تحقق البحث في ذلك في اول الكتاب ولما تعلقت هذه المسألة بالقياس واهملنا نحو الحجج من الجانبين اثبتناها هنا ايضا قال ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو قول ابن سريج وانكره اكثر الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون بوجوه آ عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت سمي به فاذا تكرر ذلك حصل ظن ان علة ذلك الاسم هو الشدة فاذا رايناها حاصلة في النبيذ حصل ظن ثبوت الاسم لظن وجود علته واذا حصل ظن انه يسمى بالخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة يوجب الحكم بحرمة النبيذ اعترض فان المعدل يعود ظن العلية فيما يحتملهما وهنا لم يوجد الاحتمال لعدم المناسبة بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني فاستحال ان يكون المعنى داعيا للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن انما يلزم من وجودها في الفرع حصول الحكم فيه لو جعلها الشرع علة فانه لو قال اعتق غانما لسواده لم يعتق سودان عبيده لان ما يجعله الانسان علة الحكم لا يجب ان يسري عليه الحكم في صور وجوده فكذا هنا لا يلزم من كون الشدة علة للاسم حصوله في صورة وجود الشدة الا اذا عرف ان الواضع هو الله تعالى واجيب عن آ انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرت العلة بالداعي او المؤثر ويمكن لو فسرت بالمعرف كما جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى انه مؤثر او داع بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يجب وجود المعرف معه اذا اسند المعرف الى الله تعالى اما الحكيم فلا او نقول ب انا اللغات توقيفية وهو ممنوع لما تقدم ف وهو اعتماد المازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول وكذا وجوه الاعرابات ولم ينقلوا آحادها لانهم لما صرحوا بعد التعليل به وان لم يسمعوا فيه علم ان رفع لكونه فاعلا فاذا سمعنا لكونه مفعولا والا فمعارض وجود فاعل غير مرفوع ولا مفعول غير منصوب لجواز تخلف المعلول المانع وهو غير قادح في العلية عند من جوز تخصيصها ومن منعه جعل القيد العدمي جزءا منها وفيه نظر لان التعميم ليس بالقياس بل بالوضع كآحاد الاحاديث ج اجماع اهل العربية على رفع ما لم يسم فاعله تشبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم ينقل النحاة من البصريين والكوفيين يعللون احكام الاعراب بما هنا شبه ذلك في كذا فيشبهه في الاعراب فاجماعهم في اللغة حجة وفيه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل في الوضع بل ذكروا

وجه الحكمة احتج الآخرون بوجوه آ قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء بأسرها توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس ب لو صرح اهل اللغة فقالوا قيسوا لم يجز القياس كقولنا اعتقت غانما لسواده ثم تقول قيسوا فانه لا يجوز فما لم يصرح عند التصريح بالامر بالقياس يمنع الجواز مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك اولى ج القياس انما يجوز عند تعليل حكم الاصل الموقوف على المناسبة وهي منتفية بين اللفظ والمعنى واذا امتنع التعليل امتنع القياس د وضع اللغة يأبى جواز القياس فانهم لم يطردوا الاسامي الاعيان فيما يطلق عليه فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت به للاستقرار وهو موجود في الحياض وغيرها مع امتناع التسمية والخمر سمي باسم لمخامرته العقل ثم المخامر حاصل في الافيون وغيره مع امتناع الاسم والقطع في الانف سمي جدعا دون غيره اعترض على آ انه لا يتم ببيان انه علم الكل لجاز ان يكون البعض توقيفا والبعض الآخر ثبتناه بالقياس او ان آدم علمها توقيفا وعلمنا انها جرت قياسا كالفعلة فقد ذكر نصا واجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف ولهذا يقال لم يعلمني الجميع بل البعض واستنبطت منه الباقي وعلمنا بجريان القياس انما يتم مع ثبوت المناسبة ونمنع عن معقول هنا لانا لا نعلم الداعي الى تخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم يضعوا علامة عليه لنقيس عليه فيتداركوا على ب بان ادعى تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاحتياج اليها لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بذلك النوابغ وعلى ج بان العلة هي المعرف لا الداعي ولا المناسب فلا يقدح عليهم المناسبة فيه وفقد بعدم صيغ وعلى د ان هذه الصور لا تقدح في العمل بالقياس كصور النقض والتحقيق ان اسم الخمر لا ان جعلناه موضوعا للمفيد باعتبار انه صادق عند تحقق الاسكار وكاذب عند عدمه فيكون علة في الوضع لم يحسن التعدية لعدم وجوبها في الماخوذ من المعنى كالقارورة والدوران وغيرها فهذا اولى وان قلنا انه موضوع للخمر لانه وضع الاسكار فيقول باطل لاسما الاشتراك والمجاز حينئذ وان قلنا انه علامة لم يجب الاطراد كما قلناه

ه المطلب الثالث في منع القياس في الاسباب

اختلف الناس في ذلك فذهب اكثر الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو البحث في مسألة اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا لان قياس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد ان كان بقولنا ان كان الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط

كان الموجب هو ذلك المشترك فيخرج وصفا الزنا واللواط عن السببية لان الحكم اذا استند الى المشترك
استحال اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فان من شرط القياس ثبوت حكم الاصل والفارق في الاسباب
ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام وان ثبوت الحكم في الاصل الا بسبب التعلق بالمشترك وان كان
مع ذلك لو قيل ان كون الزنا موجبا للحد اعتبر لوصف مشترك بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط على الزنا
الجامع لا ينفك الجامع من الوصفين الذي له تاثير في الحكم لا تاثير وعليه لو صغير والحكم ايضا
والوصف لا اشتراك هذا اولا ان علل العلة حكمة لعل الحكم ولا حاجة الى الواسطة وايضا الحكمة
التي تكون الوصف سببا تابعة للحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وجنسيته فتمنع او
بعد التراخي في حكم السببية لا بد وان يكون لا ستر الكما في حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان يكون منضبطة
بنفسها غير مضطربة او خفية غير منضبطة فان كان الاول فاما ان يقال بان الحكمة اذا كانت منضبطة
مع التعليل بها تكون مستقلة باثبات الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه
سببا لاستغنائه عنه واما ان الامتح فمتنع التعليل بالجمع بين الاصل والفرع بها وان كانت خفية
مضطربة وان كانت منضبطة بضابطها فهو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا
حاجة الى النظر الى خصوص كل من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة وعلى الاخر بالفرعية
وان لم تكن منضبطة بضابط فالجمع بها ممتنع لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل والفرع اذ الخلاف
الحكم باختلاف الصور ولا سيما في الازمان والاحوال كما يقال يجوز ان يكون الجامع [illegible]
والتفاوت واقع [illegible] احتمال التساوي ارجح لان الحكمة [illegible]
[illegible] في الاصل وان تكون راجحة وان تكون مرجوحة والمساواة ثابتة على الاول [illegible]
الثالث فهو وقوع احتمال من احتمالات [illegible] واحد بعينه [illegible] بالقتل
سببا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد وجعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا
والنبيذ في الوضوء [illegible] بالقياس على نبيذ التمر [illegible] ما ذكروه من ظهور
التساوي في الحكمة ان كان كافيا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكمة اذا [illegible] على السبب
حاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا وجه لها
اما قياس المثقل على المحدد فليس في السببية بل في ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان
وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع الايلاج في فرج
محرم شرعا مشتهى طبعا وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوص الزنا واللواط

واما قياس الوضوء على التيمم في ايجاب النية فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلوة وذلك
هو السبب لا ان القياس في الاسباب ○ **المطلب الرابع في القياس هل يجري في
الحدود والكفارات والرخص والمقدرات** ○ اختلف الناس في ذلك فجوزه
الشافعي ومنعه الامامية والحنفية ولهذا منع الكرخي من قطع النباش بالقياس ومن تعليل
الكفارات واثبات كفارة اخرى بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما
لا يجري مجراها وهو الحق لنا بعد ما تقدم من بطلان القياس ان القياس انما يتم بالظن ...
... شبهة فيدرأ به الحد لقوله عليه السلم ادرؤا الحدود بالشبهات والمقدرات كنصب الزكاة
واعداد الركعات ومواقيت الصلوات غير معقولة المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي
اليها فلا يجري فيها القياس والرخص منحة من الله تعالى فلا تتعدى مواضعها والكفارات فيها
خلاف الاصل لكونها مستثنيا بالنص الباقي للضرر وايضا الشرع اوجب القطع في السرقة ولم يوجبه
في [illegible] مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في
الردة مع انها اشد جناية لم يجب ذلك فيما هو اولى علم امتناع القياس [illegible] احتجوا بان الحكم
المتعدي من الاصل الى الفرع هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب وهو معقول والمنع احتمال
الخطا في القياس اذا قلنا كل مجتهد مصيب لنا احتمال الخطا لا يمنع لوجود ذلك بعينه مع الخبر لجواز
اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطا لما كان الظن فيه غالبا وعلى [illegible] بان غايته
الشرع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا [illegible]
السرقة [illegible] لان داعي السرقة موجود في الارذال [illegible] ولو لا شرع القطع غلب [illegible]
[illegible] والحاجة في شرع الكفارة في الظهار اكثر منها في الردة لترتب شرع القتل
عليها [illegible] لا نسلم ان الوجوب معقول لكن ترتب ذلك الوجوب على بعض الافعال او قدر الواجب
غير معقول وهو المطلوب بالقياس وفي [illegible] لانا ما رأينا الشرع اهمل القياس فيها وخالف بين
الصور المتماثلة وماثل بين المختلفة فلم نجد موضع شرعية القياس فيه علمنا عدم جريانه [illegible]
الاخرون بوجوه الاول عموم قوله تعالى فاعتبروا ب الاطلاق قول معاذ اجتهد رأيي مع ان النبي عليه
السلم قرره على الاطلاق ج حصول ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون والجواب
عن ذلك كله [illegible] الحنفية [illegible] اما الحدود [illegible] افتيتم فيها حتى بعدوها الى
الاستحسان حتى زعموا في شهود الزنا اذا ان المشهود عليه يجب [illegible] بالاستحسان مع انه
خلاف العقل [illegible] واما الكفارة فقد قاسوا الافطار على الافطار بالاكل

بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس
بل هو استدلال على موضع الخلاف بحذف الفوارق الملغاة لانا نقول ما لم يتبينوا تعليل حكم
الاصل وان العلة اما المشترك او المجموع وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول
الحكم في الفرع لم يتم الاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم وقيل
بان ايجاب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب ليس بالقياس على الوقاع لان العلة هو في الهاتك
الاعرابي وهي عموم الافساد فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس لافتقار
القياس الى النظر الى حكم الاصل اذ هو اجدر كان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة
اذا ثبتت بنص صاحبها [illegible] فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ومهما كان الحكم في الاصل غير
ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستدلال النص باعتبارها فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لافتقار
العمل بالقياس الى النظر الى حكم الاصل ولا نظر اليه هنا بل غايته دلالة النص في الوقاع على الحكم وعلى
العلة والحكم في الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه
وان دل على العلة ولا اجماع لوقوع الخلاف بل ثبوته بما يسمى استدلالا واما المقدرات فقد قاسوا فيها
حتى ذهبوا الى تقديرات في الدلو والبير واما الرخص فقد [illegible] بالعزالي القياس فيها فان الاقتصار على
الاحجار من اعظم الرخص ثم حكموا بذلك في جميع النجاسات سواء كانت نادرة او معتادة وانتهوا فيها
الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص فالحقوا الرخصة بالقياس مع ان القياس
ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا تناسبها ○ **المطلب الخامس في النفي والحكم
القطعي هل يثبت بالقياس ام لا** اختلفوا في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس
ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب والوجه استعمال قياس الدلالة فيه
لا العلة للاستدلال بعدم الاثر والخواص على عدم ذي الخاصة والانتفاء الاصلي حاصل قبل الشرع فلا
يعلل بوصف يوجد بعده لا يقال [illegible] الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخير الدليل
عن مدلوله وهذا انما هو في العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم شرعي متجدد فيجوز جريان القياس فيه
واما ما طريقه العلم فقد اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه والضابط انه ان امكن حصول اليقين
بالعلية وحصولها في الفرع حصل العلم القطعي بمساواة حكم الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي بكل
الاشكال في تحصيل العلم بهما في الاحكام الشرعية واما ما طريقه الظن فلا خلاف بين القائسين على جواز
استعمال القياس فيه ○ **المطلب السادس في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات**

بالقياس ام لا اختلف الناس في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه
عندهم ظاهر واما غيرهم فعلى ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء
الحاجب بالقياس ويمكن حل الخلاف على وجهين الاول ان يقال لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه النبي
عليه السلم بيانا ظاهرا ونقله اهل التواتر الينا حتى يصير معلوما لنا قطعا فلما لم يكن كذلك علمنا بطلان
القول بها ويبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم مع عدم القطع بوجوبه لا يقال [illegible]
ذلك عدم بلوغ التواتر فلعله عليه السلم اوجب صوم شوال وان لم ينقل ذلك بالتواتر لانا نقول المعتمد في
هذه الاجابة ان يقال لا ندعي العلم قطعا على تقدير المشروعية لكن نمنع من استعمال القياس فيه
وهو تحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء بالظن كفى القياس مع الاستدلال بعموم فاعتبروا وهذا لا يلزم
الامامية بل الحنفية خاصة ○ **تتمة تشتمل على مسائل** آ قال ابو اسحق الشيرازي لا
يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس والحمل واكثرها لعدم العلم باسبابها
عدم ظهورها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع ب لا يجوز اثبات القياس الا فيما يتعلق به عمل كدخول النبي
عليه السلم مكة بقتال او صلحا وقرانه وافراده فان امثال هذه تطلب لتعرف لا ليعمل بها فلا يجوز
الاكتفاء فيها بالظن ج القياس الوارد بخلاف النص المتواتر مردود وان نسخه اجماعا وان خصصه
[illegible] بخلاف ثبوته في العموم وبخلاف الاحاد [illegible] د يجوز التعبد بالنص في جميع الاحكام وهو ظاهر
بل هو واجب عند الامامية فانه تعالى نص على جميع الاحكام اجمالا او دخلت تفاصيلها فيها كالنص
على البيع فيندرج فيه كل بيع وكذا النص على تحريم الربوا فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربوا
ولا يجوز التعبد بالقياس في كل الاحكام عند الاشاعرة لتوقفه على ثبوت الحكم في الاصل والاحكام
الاصول الشرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية فما عداها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت
تلك الاحكام ثابتة بالقياس جاز واما المعتزلة فلما كان العقل لا يفي بادراك جميع الاحكام وانه
لا بد من كاشف شرعي لا جرم امتنع ذلك عندهم ايضا ه ذهب شاذ الى جواز اجراء القياس في جميع الا
حكام الشرعية لانها من جنس واحد ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي ويشترك فيه
وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجائز على بعض المتماثلات جائز على الجميع وهو باطل لان
جميع الاحكام الشرعية وان دخلت تحت حد الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم
شرعي جنسا لها غير انها متنوعة مختلفة ما يوجد في جنسه لتمايزها واختلافها بجواز استناد ما جاز
عليها الى ما به التعين والامتياز لا الى المشترك وقد بينا عدم جواز اجرائه في الاسباب والشروط مع ان

وصف السببية والشرطية عند الاشاعرة ولان من المعاني ما ليس معقول المعنى كضرب الدية على
العاقلة ونحوه وما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل علة حكم الاصل ثم تعديتها
الى الفرع

الفصل السابع في الاعتراضات

وهي مع كثرتها ترجع الى قسمين المنع في المقدمات والمعارضة في الحكم بذكر دليل يدل على نقيض دعوى
المستدل اما المناقشات الجدلية والمواخذات اللفظية فهي عن التحقيق بمعزل وانما الذي يبحث عنه
في هذا الكتاب ما يكثر نظر المجتهدين فيه وهو خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا النوع من الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا
على اجمال بحيث يتردد بين محملين او ازيد ترددا على السواء او على غرابة يحتاج السامع معها الى الاستفسار
ليحصل له الوقوف على المعنى وعلى السائل بيان ذلك لصحة سؤاله لان شرط قبول الاستفسار الاجمال
او الغرابة لا يقال ظهور الدليل شرط في صحته وانما يتم الظهور لو لم يكن اللفظ مجملا ومنفى الاجمال
اذن شرط في الدليل على المستدل لا المعترض انا نقول ظهور الدليل وان كان متوقفا على نفي
الاجمال عنه الا ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه
على المستفهم ولو قال لي لا افهم منه شيئا فيكون مجملا او غريبا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا
عند اهل اللغة والشرع لم يسمع منه لانتسابه الى العناد اذ الغالب عدم خفائه عليه اما لو بين
الاجمال او الاشتراك صح السؤال ويكفي السائل بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج الى
بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح ولعسر وقوفه على بيان التسوية وتقرره المستدل
على الترجيح ولو قال المعترض اللفظ مستعمل في كل المعنيين والتساوي يستدعي ترجيحا بامر والاصل
عدمه كفاه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بحمله والغرابة بتفسيره ان عجز عن ابطال غرابته
وفي دفع الاجمال بحمله الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما
بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بتبيان انه مشهور فيه والشهرة دليل الظهور او بقرائن معه
او بتفسيره ولو قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لعدم
ظهوره في الاخر اتفاقا فقد اختلف فيه فصوبه بعض اهل النظر دون بعض بناء على ان المجاز
هو اولى من الاشتراك اولا الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وشرطه ان يكون حاصله
لا يرجع الى المنازعة في الاحتجاج بجنس الدليل المذكور كما لو استدل الحنبلي بالقياس على ما نفيه فيقول الخصم
ما ذكرته فاسد الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا وحاصله منع اعتبار ما ذكر من

القياس في بناء الحكم عليه لا لفساد في وضع القياس وتركيب مقدماته كالوجه الذي القياس النص فانه فاسد
الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا اقرب من التمثيل بقياس الكافر على المسلم في
صحة الظهار وقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكاة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل
قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه كان باطلا وهذه الامثلة ترجع الى ابداء الفارق
بين الاصل والفرع وهو سؤال مغاير لسؤال فساد الاعتبار وسيأتي وجواب هذا السؤال من وجوه ا
الطعن في سند النص ان امكن ب منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود السائل ج التاويل د
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ومن جملته حمل صوري عن ظهوره ه المعارضة بنص
اخر مثله ليسلم القياس الاول و ان يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض لبعض وجوه
الترجيحات مثاله قول بعض الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيعترض
بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل انه مأول بذبح الكفار بدليل جري ذكر الله
على قلب المؤمن وان لم يسم او ترجيح الفرع وهو المستدل على الاصل وهو الناسي لان المتذكر اقرب الى مقصود المذكور
الذكر من الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان
اعتراض المعترض انما ينهض ان لو قال هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل الا انه فلو لم
يذكر المعترض الصغرى سلم المستدل الكبرى ونازع في حصول المقصود وان ابدا المعترض فارقا بين الاصل والفرع
كان ذلك سؤالا اخر وهو من قبيل المعارضة في الاصل او الفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث
فساد الوضع وسببه ان يكون حاصله يرجع الى المنازعة في دلالة الدليل في محل الاستدلال بعد الموافقة
على كونه دليلا في جنسه وقد ضرب له امثلة منها ا دعوى وقوعه فيما لا يمكن تعليله كما اذا استدل
الشافعي في الحدود والكفارات على الحنفي بان له ان يقول القياس انما هو فرع تعقل العلة في الاصل
وحكم الاصل غير معقول فيه ب دعوى وقوعه في مقابلة النص فيكون باطلا اذ الظن المستفاد من النصوص
اقوى من الظن المستفاد من الاقيسة ولا وجه للاحتجاج به ج دعوى اشعار الوصف بنقيض الحكم كما
لو قيل في مسئلة النكاح بلفظ الهبة ما ينعقد به غير النكاح لا ينعقد به النكاح كالاجارة وفي معنى هذا
كل تعليل اوجب تلقي التوسيع من التضييق والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس بان يقول
ما ذكرته يشعر بنقيض حكمك لان انعقاد غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد فما
لا اعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد
الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج

فقدم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص
لاشتماله على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة واقرب الامثلة الثاني فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة
ومنع التاثير وحاصل الثالث يرجع الى منع التاثير والمعارضة والجواب عن النوع الاول ببيان كون
الحجة على وجه يصح معه الاستدلال وموضع معرفة ذلك لا يليق بالاصول وعن الثاني بالقدح فيما يدعيه ظاهرا
بطريق من الطرق المبينة اولا او ان يبين رجحان ما استدل به على ما ادعى ظاهرا من كتاب او اجماع ان
امكن ذلك وعن الثالث ببيان كونه مناسبا للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يقدح
في مناسبة المعترض او يرجح ما ذكره المعترض هذا كله اذا كان ما ابداه المعترض من المناسب معتبرا
والا فيكفي المستدل بيان المناسبة وقران الحكم بها لا غير واذا عرف ما قررنا في فساد الوضع فلنذكر ان
يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه ان ادعي انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك
بها المستدل لزم منه كون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين
متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لا انه سؤال اخر وان كان
ذلك من جهة اخرى لم يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة
المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة اولا فان لم تعتبر كان ما ابداه المستدل من جهة المناسبة كافيه
في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة وان كانت مناسبة المعترض معتبرة فان اورد المعترض ما ذكره
في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الاول الى سؤال المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما
ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة ونفي مقتصرا
على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصا بالمعارضة وقيل فساد الوضع كون الجامع
قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة
فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع كتعرضه للتلف وهو يشعر الا
انه يشعر بالنقيض فان ذكر واصله فهو القلب والا فان ناسبه للنقيض من غير اصل من الوجه المدعي
فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا قدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين لكون المحل يشتهي
فانه مناسب للاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لتقطع اطماع النفس الاعتراض الرابع
منع حكم الاصل ولما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفاصيل القياس تاخر عما قبله من
الاسولة لكونها نظرا في القياس من جهة الجملة لا التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر
في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم

النجاسة كالدهن فيقول الحنفي امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد
اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه يكون منقطعا
لانه انتقال من الدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل فاذا منع حكم الاصل فان لم يشرع
في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما
انشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل وهذا معنى الانقطاع وقال قوم لا
يكون منقطعا لان اثبات الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل
وكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى وصف العلية
كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تسليمه عند منع تقرير العلة
وجود علة الاصل ومنع كونها علة ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال
على ما منع في ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الكل في افتقار
القياس اليه وقال اخرون ان كان المنع خفيا يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا لظهور
عذره بخفائه وان كان ظاهرا فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفرايني وقال قوم يتبع في ذلك
عرف كل مكان وقع البحث فيه ومصطلح اهله في ذلك وهو اختيار الغزالي وقال اخرون ان لم
يكن له مدرك غيره جاز القياس لئلا يبطل الفائدة المطلوبة بحاز التطويل وهو ممتنع وان
كان له مدرك غيره فان كان المنع خفيا جاز والا فلا لما فيه من ارتكاب المحذور مع امكان الوصول
الى المطلوب دونه وقال قوم لا يعد منقطعا اذا دل على موضع المنع وقال ابو اسحق الشيرازي
هذا المنع لا يسمع المستدل بل يقول انا قست على اصل فلا تجب الدلالة عليه وهو بعيد من
جهة ان مقصود المستدل اثباته الحكم فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباته على الخصم لم يستقم اذ
لا يقوم على الخصم مع منع الاصل وانا نقصد بالاستفسار الدلالة على حكم الاصل اذا كان
اللفظ الدال على الاصل عاما وسواها ممنوع او غيره كالدهن فانه وان منع الحكم في الطاهر منه
فهو غير ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فللمعترض ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الطاهر
وان كان قياس عليهما فقاسه القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك
بالاخر واذا ذكر الدليل على موضع المنع فالمعترض … ان يكون الوصف منقطعا … وتعدد
الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فهو خارج عن المقصود الاصلي في

اولى النظر ومنهم من قال لا يعد سقطاً ولا منع في الاعتراض على دليل المنع ولا يسمى في المنقول
ما يدعيه دليلاً والا لما كان لمنقول المنع معنى بل الاصطلاح انما يتحقق في حق كل منهما بمعرفة اثبات
ما يروم اثباته او نفي ما يروم نفيه واذا اثبت المسؤول حكم الاصل فان كان بنص وشرط ان لا يتناول
حكم الفرع كالوقال الارز مطعوم لجري فيه الربوا كالذرة ودل على ثبوت الحكم في الذرة بقوله عليه
السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه قياس المنصوص على المنصوص فلا وجه له وكذا ان اسس بالاطلاق
وان طلب اثباته بالقياس فالمتوم لم يكن له للسلان الجمع في كل البياض كان بجامع مستمد ملتبس على الكل
عليه من غير توسط المختلف فيه اذ التطويل بغير فائدة عبث وان اختلف انقطع الالحاق اذ
ليس من ضروره تسليم الحكم في صورة وجدت فيها علة الاصل تسليمه فيما لم توجد فيه الاعتراض
الخامس التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين محامل احدها ممنوع والاخر
مسلم فيه ان المطالبة متوجهة بينا المعترض عليها اذ لو لم يردد بين احتمالين لم يكن للترديد معنى
بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دال عليه ولا بد من تساويهما اذ لو كان ظاهراً في احدهما لم يكن للتقسيم
وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعاً او مسلماً مثاله قولهم في تيمم الحاضر
الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقاً
او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع كما لو قال المستدل في البيع شرط الخيار وجد
سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل
في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه ع م فلم قلت
بوجوده قبل التقسيم وان كان من شرطه تردد اللفظ بين محامل على السواء فليس من شرطه كون
احدهما ممنوعاً والاخر مسلماً بل قد يسلم كل الاحتمالين بشرط اختلافهما بالعيار بما يرد على كل
منهما من الاعتراضات اذ مع اتحادهما فيما يرد عليهما من الاعتراضات مع تساويهما في التسليم
لم يبق للتسليم معنى بل كان يجب تسليم المدلول واما دما يختص بهو لو اشتركا في المنع
فلم يبق التقسيم احتمالاً ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين لدلالة اللفظ عليهما
مفصلاً ويكفيه في تصحيح التقسيم بيان اطلاق اللفظ باذائهما العسر للاول فان كان وجه
بين التساوي فيه للمستدل المطالبة بعدم التفاوت من وجه اخر ولو كلف البيان لا حاله في
التساوي فلا عسر بان يقول التفاوت يستدعي رجحان احدهما والاصل عدمه ولو ذكر المعترض
احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر

١٠٤

وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعدد الماء او تعدده في السفر او المرض ع م
وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه يسمى تقسيماً لانه بصدد تقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين
لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي وجد
سبب استيفاء القصاص فيجب استيفاؤه وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض
متى يكون القول بالاستيفاء مع وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه ع م لكن لم قلت انه لم
يوجد وبيان وجوده ان الحرم مانع ونسبه بطريقه لم يخل اما ان تردد ذلك بناء على تردد لفظ
المستدل بين الاحتمالين المذكورين او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله والاول باطل لعدم تردد
لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو
غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات فيهما المختلف
وانما اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم
واعلم ان بعضهم منع من انجاه هذا السؤال لان الاحتمالات ان تساوت كفى سؤال الاستفسار
عنه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الاخر فلا وجه للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل
بل الواجب ان يمنع ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعاً والا فلا فائدة المعترض في التقسيم ما
للموصل لم يحث كلام المستدول وبنى كلامه عليه كان ذلك عدولاً عن كلام المستدل الى غيره ولا وجه
لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه سماعه على التقدير الاول وجوابه من وجوه
ان يعين المستدل بعض محامل اللفظ ويبين وضع اللفظ بازائه حقيقة لغة اما بالنقل اللغوي او
الشرعي او العرفي او بيان كونه مشهوراً فيكون حقيقة لانه الغالب وحينئذ يبطل التقسيم
لان شرطه التساوي في الدلالة وهو قد فات ب ان يقول انه وان لم يكن ظاهراً بحكم الوضع
فيما عينه من الاحتمال غير انه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط ونحوه ج انه وان لم يكن
ظاهراً ما لامرين الا انه ظاهر في عرف الشرع كالصلوة د انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات
المذكورة لكنه ظاهر بحكم القرائن المتصلة به في تلك المسئلة ه انه وان تعذر بيان كونه ظاهراً
بالطريق المفصل من هذه الطرق فلدفع التقسيم بوجه اجمالي وهو انه كالاجمال على خلاف الاصل
فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ لم تثبت كونه ظاهراً فيما عينه
بهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد من ظهوره في بعض المحامل نفياً للاجمال وجب
اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عند المعترض ولا دعاية الاجمال

وان عند المستدل فلا دعاء بما ادعاه حاصة و ان تبين ان للفظ احتمالاً اخر غير ما يعرض له
المعترض بالمنع والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الا ان يكون المعترض قد احترز عن ذلك بان
عبر محلاً وقال ان اردت به هذا فسلم وان اردت غيره فممنوع فلو اراد المستدل العدول
العشر فان كان مادراً على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فالاولى في الاصطلاح
الصناعي تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما مهما تنوعا لكنه مطلوب وان لم يمكنه
تنزيل كلامه على غير الممنوع فلا يحبس له عنه وكان منقطعاً وموقع سؤال التقسيم بعد منع حكم
الاصل لكونه متعلقاً بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدماً على منع وجود الوصف لدلالة
منع الوجود على تعيين الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدماً على سؤال المطالبة بتاثير
الوصف المدعى علة لكونه متفرعاً عن ترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف متفرع بتسليم
كونه مدلولاً للفظ لاعتبار ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به عن تعيين وايراده لما
لتشعره بالترديد بعدما تشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضاً الاعتراض السادس
منع وجود العلة في الاصل ولكون النظر في علة الاصل متفرعاً عن حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر في
حكم الاصل وعن التقسيم ومثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم لم يجب الغسل سبعاً من ولوغ الخنزير
جوابه بذكر ما يدل على وجوده من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او ان يبين
لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال الدلالة بعيداً كما لو قال في المثال اعني به ما اذا لم
يغلب على طهارة الطهارة وان كان لفظه بما له وجود في الاصل غير ان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في
قبوله مورده جامداً وقبله بعض المتاخرين والاول اقرب لان مقصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ ولو
العزم الى الضمير وانا يتم مع ضبط الوضع فلو فعل من كل واحد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة عدم عن
في المناظرة اذ تجذ للسد الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها الاعتراض السابع
منع عليه الوصف المذكور وبلقب بسؤال المطالبة وسؤال عنه علم والحاجة داعية اليه اذ هو اعظم
مقاصد النظر واعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعي كونه علة وتشعب
مسالكه وانتشاع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله والوجه قبوله لانا لو ادعى كونه علة اما
ان يكون معتبراً له او ليس فان لم يكن معتبراً له امتنع صحة الاكتفاء به وان كان معتبراً
استحال ان يكون بمجرد التحكم فلا بد له من دليل فيجب اظهاره بتحصيله للفائدة والانقياد

١٠٧

اليه ولا يمكن الا التجا الى كون الحكم ثابتاً على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف
الطردي لا يصح ان يكون باعثاً فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل منع تاثير الوصف والمطالبة
بتاثيره افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية لعلمه بامتناع مطالبته بالتاثير ولا يخفى وجه بطلانه
وقد احتج الرادون له بوجوه آ لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل اذ ما من دليل يحتج عليه وتذكره
المستدل على كون الوصف علة الا وقد يتوجه للمعترض ان يقول لم قلت انه دليل ب المستدل قد اتى
بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد الفرع الى الاصل بجامع فيخرج عن وظيفته
اذ الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الا ان يبين فساده ج انه لو ما وقف علم بعد
البحث والسبر ليس الا هذا فان كان معك شيء غيره فاذكره والا فيجب ان تعترض علي ما انبتته او تعترف
بما قلته د ان سؤال المطالبة لا يمكن الاعتراض على ما ابديته البديع والا فيجوز كدليل صحته واستدل بكون المعجزة دليل
صدق الرسول عليه السلام ولدليل ذلك الا لعجز الناس عن الاعتراض عليها واذا كان ذلك دليل صدق الرسول
عليه السلام مع انه من اعظم اصول الدين فلان يثبت به كون ما نحن فيه دليلاً بطريق الاولى ه الاصل ان كل ما
ثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة فعليه الدليل و قوله حاصل
هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل ويجب ان يكون متنازعاً فيها التعبد والخلاف في الفرع وحاصل
القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والتشبيه صحيح وقد تحقق ذلك بما ذكره من الوصف الجامع فلا حاجة الى
ابداء غيره ح ولم هذا الوصف مطرد لم يتخلف عنه في صورة فكان صحيحاً والجواب عن آ منع التسلسل
فانه لو ذكر ما يعتد ادني ظن بالتعليل كفاه ولا يسمع بعد ذلك المطالبة اصلاً لانه يكون عناداً الا ان المطالبة
بتغليبه ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك عناد محض فيكون مردوداً اجماعاً كيف وان هذا يوجب ان لا
يقبل ما اتى به المستدل ايضاً فان الفرق بينهما ما لا حاصل له عن ب بمنع تحقق القياس بجامع لا
يغلب على الظن كونه علة وعن ج فان البحث مع عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور استدلال
على تصحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المبينة لها على ما تقدم وفي ذلك قبول المطالبة والجواب عنها وليس
ردها في تشبيهها وعن د انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح
العلة دليل فسادها ولا اولوية ولانه لو جاز ان يتمسك بكون الوصف علة بعجز المعترض عن الاعتراض
لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز المعترض عن الاعتراض على ما ادعي من الحكم في الفتوى ولم يقل به
احد والفرق بين المعجزة وما نحن فيه ظاهر فان العلم الضروري حاصل في المعجزة باسنادها الى غير قوة
البشر وعن ه بمنع اصالة عليه كلما ثبت الحكم معه من الاوصاف وعن و ان علة الاصل وان كانت

مسأذعا فيها فلا بد من دليل ظني يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه وعن ٢ ان اثبات الحكم في الفرع
متوقف على ظن اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد للطرد عن
ج بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي ه الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف
المعلل به بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها
او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف فيه وبيان ابطاله الا بترجيح المصلحة على المفسدة بطريق
اجمالي وتفصيلي ن الاعتراض التاسع القدح في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود
كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا
تأبد انسد باب الطمع الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى
الفجور ما يليه الى ما منعت عنه والجواب ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والا
متناع العادي على مر الزمان يصير كالامتناع الطبيعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات ت
الاعتراض العاشر كون الوصف باطنا خفيا كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة
الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف بالخفي وجوابه بضبط الرضا
بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم في المسائل
الخلافية ن الاعتراض الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد
مثل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فان هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس فيها الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للمشقة
والعسر في البحث عنها ومنعا عن الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في
هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان وجوابه اما ببيان انضباط ما علل به بنفسه او بضابطه كا
لسفر الذي هو ضابط للحرج والمشقة ن الاعتراض الثاني عشر المعارضة في الاصل
بامر آخر غير ما علل به المستدل وحاصله راجع الى ابداء وصف في الاصل ورا ما ذكره المستدل يصلح
ان يكون علة كمعارضة من علل تحريم ربوا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او ان يكون جزء
من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل
ويجوز وقد اختلف الجدليون فيه فقبله قوم ومنعه آخرون واحتج المانعون بانا
لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل كان علة وليس ذلك الا لصلاحيته للتعليل لا لعدم المعارض
فان العدم لا يكون علة ولا جزء منها فاذا وجد المعارض فالصلاحية باقية بحالها لم يتجرم فالتعليل

ط لان النفس

به بعد وجود المعارض ايضا سائغ اقتضى ما في الباب انه قد وجد امر آخر صالح للتعليل ولا امتناع من
ازدحام علتين على حكم واحد ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين
فكان كل منهما علة واحتج من قبله بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل ورا ما ذكره المستدل
فالاحتمال دائر بين امور ثلاثة بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا او الى واحد منهما معين او مبهم على
وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالانفراد الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق
وان كان معينا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل
على وجه يمتنع معه التمسك بما عينه المعترض باولى من العكس فيتقابل الاحتمالات ولا يمكن التعليل بكل منهما
لاستحالة تعدد العلل وهل يجب على المعترض ان يبين في الفرع نقيض ما عارض به في الاصل ويرده الى اصل
كما لو قال في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة فيستوي بين صحيحه وفاسده كالكتابة فقال المعترض
السبب في الاصل انما هو العتق وذلك مما ندب الشارع بابلغ الطرق بخلاف البيع فانه عقد تمليك وشبه
النكاح فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى
بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يبين ذلك انقطع الجميع ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده
الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع وقيل بالتفصيل فان المعترض ان قصد الفرق فلا بد له من نفيه
وان لم يقصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار ان له المعارضة في الاصل بامر
ورا ما ذكره المستدل وان قدر كونه موجودا في الفرع فانه ان كان صالحا للتعليل او لدخوله فيما للمستدل
لا يمكنه عدم ادراجه في التعليل مع صلاحيته وان ادرجه كان منقطعا حيث بينا ان ما استند اليه اولا
لم يكن هو المدرك بل غيره او بعضه هذا ان كان المقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل التبكيت وبيان
وجه الانقطاع واما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق فقط فلا بد من بيان انتفائه عن
محل الاستدلال اما بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الجوابان كون نقيض الوصف في الفرع معتبرا اذا
لقطع محقق دون ذلك وهو الآن يقصد به المعارضة في الاصل ونقيضه المعارضة فانه حينئذ
يجب ان يكون معتبرا هذا كله اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا وان تعدد فقد منع منه قوم لافضائه
الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو صعب
اذ ليس عجز المستدل عن الدلالة ثم تسهيل الكلام على المعترض الحاقه وسد باب الكلام عليه والاحتراز عنه
على وجه يمنعه عن الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك لحصول المقصود
بالاقتصار على الواحد منها والجمع وان كان اغلب على الظن اذا ابلغ في التحصيل لكنه تكلف بالنسبة الى المطلوب اذ

المطلوب منه انما هو ما يحصل اصل الظن لا ما هو اغلب والا لم يتم للمستدل مطلوبه حيث ان فوق كل ظن
ظنا اغلب وعلى القول بجواز القياس على اصول متعددة هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل
واحد منهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعضها
تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض
دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او
نفيه واختلف الموجبون للمعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل بان يعارض
بامر يشترك فيه الجميع دفعا لانتشار الكلام ولان يكون مقابلا لاتحاد وصف المستدل ومنهم من
لم يوجب ذلك وجوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الآخر لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحدة
فلا يكون للحكم علة واحدة عند تعدد المحال بل له في كل محل علة ولا مانع منه وان اقتصر على المعارضة في
اصل واحد فهل يجب على المستدل ابدا العذر عنه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس على الجميع
ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات الحكم وهو لا يختل بتعذر القياس على بعض الاصول
دون البعض والجواب عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه آ منع وجود الوصف المعارض به في الاصل
ب المطالبة بتأثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم
ج ان يبين كونه ملغا في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه د ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل
وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق ه ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على القتل بجامع
القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد و ان يبين انه
قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام
في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان عن شرعي
للتعميم لان الطعم في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية والتبديل في الثاني علة بظاهر من بدل دينه ولا يعترض المسؤول بعموم صورة التبديل
لو لا يقتصر على تبديل الكفر بالايمان وحينئذ يمتنع ان تكون علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من
الغاء المستقل ويمتنع دخوله في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله لثبوت
ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع اللهم الا ان يبدي المعارض في صورة الالغاء وصفا آخر غير ما عارض به
في الاصل فلا بد من ابطاله والا فالقياس متعدد ولا يمكن ابطاله في جوابه ان كل وصف اختص
بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان

قياس صح
اعتبار غير مستقل صح

يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة
الاخرى واذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في كل صورة بعلة
مع عدم علة الصورة الاخرى فيها الغا ما وصل في تلك الصورة د ان يبين رجحان ما ذكره على
ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الآتية فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى
التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغا الراجح ولا سبيل الى ادخاله في
التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع وهنا ترجيح آخر وهو ان يكون احد
الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والآخر قاصرا فاما ان يكون في طرف الاثبات والنفي فان كان الاول
فاما ان يكون الوصف المتعدي جزءا من العلة او خارجا عنها بان يكون المعارض في الاصل بالوصف القاصر لا غير
فان كان خارجا فاما ان يكون المتعدي مساويا للقاصر في جهة اقتضائه او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا
في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي اولى للاتفاق عليه والخلاف في القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية
ولان فائدة المتعدي اكثر اذ فائدة القاصر انما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الاصل ليسرع الانقياد وهو
ثابت في المتعدي وزيادة تعريف الحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلية لا يقال انه يلزم اهمال المناسب
القاصر لانا نقول انه معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي مع رجحانه
والتعليل بالقاصر وان وافق النفي الاصلي في الفرع بخلاف المتعدي الا انه مخالفه لما وقع مخالفته في
الاصل ما لم تظهر مخالفته ولو عملنا بالقاصر لوافقته النفي الاصلي لكان فيه العمل لموافقة ما وقع الاجماع
عليه على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي فكان مرجوحا لا يقال التعليل
بالمتعدي يستلزم مخالفة ما لم يتفق مخالفته من الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي وكان فيه مخالفة
ظاهرين احدهما متفق على مخالفته والآخر غير متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين
ومخالفة ظاهر واحد وهو المتعدي لانا نقول انه معارض بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم في الاصل المعنى وان
كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد منه مساويا لوصف الاصل في الاقتضاء نظرا الى غالب مقصود
الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي مخالفا في الاصل
بل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع فحينئذ يترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالمتعدي عمل به وباصل
مرجح على النفي الاصلي والعمل بالقاصر عمل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا فكان
امكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفي في جواب المعارضة اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض في
لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا آخر يخلف ما الغى المستدل

مسد الغا الوصف المعارض به وما يقوم مقامه واذ ذاك يكون معتبرا لا ملغى وانما يتحقق هذا تعدد الوضع
لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار عبد
مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون اكمل ولا يجوز الالحاق وملغيها بالماذون
له في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع والنزاع في النظر او لعلم
السيد بصلاحية العبد الماذون للامان وجوابه الغا الوصف الذي ذكره المعترض ثانيا فان الغا ما ابداه ثانيا
كان جوابه الا الغا ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغا الوصف بضعف المعنى مع تسليم
مظنة الحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض بالرجولية فانها مظنة
الاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فلعلتها مقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة واما لم ينفعه
لانه لما سلم كونها مظنة فلا ينفعه ضعفها في صوره كما لو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تضعف في
المترفه ن الاعتراض الثالث عشر سؤال التعديه وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض
به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف
فيه ولا اولوية كقول الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيره فيقول الحنفي
البكاره وان تعدت الى البالغ البكر فالصغر متعد الى الثيب الصغيره واختلفوا في قبوله والوجه انه لا يخرج الثيب
عن سؤال المعارضه في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وحذف ترجيح
الاعتبار بما سبق في سؤال المعارضه في الاصل ن الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المدعى
عليه في الفرع كقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع
وهو العبد الغير الماذون له في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراده من الاهلية في الفرع وهو كجواب منع وجود
الوصف في الاصل واختلفوا في انه هل للسائل ان يقرر هذا السؤال ام لا منع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده في
الفرع فعليه اثباته وليس على المعترض تقريره والا لانتشر الكلام ن الاعتراض الخامس عشر المعارضه في
الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم في الفرع او بفوات شرط الحكم عنه
ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا على احد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به
علة من التاثير والاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده آخرون والصحيح الاول وبيان قصد المعترض
هدم ما بناه المستدل وهو حاصل هنا اذ دليله مقاوم لدليله ولا منع عليه بسلوك طريق الهدم دون طريق ولو
منع من ذلك لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد في المناظره واحتج الاخرون بان حاصل المعترض الهدم وذلك بالدليل
المعارض يكون استدلالا او تبيانا لا هدما ويلزم منه القلب وجواب هذا السؤال لا يقدح فيه المستدل بكل

ما للمعترض ان يقدح فيه ان لو كان المستدل متمسكا به وان عجز المستدل عن ذلك كان له دفع السؤال
بالترجيح عند قوم لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به وهو المقصود ومنع
ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان يذكر في
دليله الايما الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزا الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا
للدليل ونفاه آخرون لانه مسئول عن الدليل وقد اتى به والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف
العمل بالدليل على الترجيح فرع ورود المعارضه لدفعها لا انه جزء من الدليل ن الاعتراض السادس
عشر اختلاف ضابط الحكمة في الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة كما في مسئلة شهود القصاص تسببوا
بالشهاده الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه
في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهاده وفي الاصل الاكراه والمقصود فيهما وان كان
واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعديه الحكم به لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط في الفرع
يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضا الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما اشترك فيه من التسبب
المنضبط عرفا او تبيين المساواه بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضا الى المقصود وان احتمال التساوي
ارجح او ان افضاه اكثر من افضا ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان بان يقال في المسئلة تسببوا
الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على
الادمي بان افضا الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضا ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي
للتشفي والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه بجواز القتل
وعدمه اذا كان لذلك فلا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كون اصل احدهما شهاده واصل الاخر اكراها او اغراء فانه
اختلاف في فرع واصل فكانه قتل بالشهاده يوجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل واحد
منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما
في قياس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث كما تقدم في المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين
ضابط الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كما انه الغى التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص
على قاطع الانملة عند افضا القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي
مبالغة في صيانة النفس واما لا يفيد لانه لا يلزم من الغا التفاوت في القاتل الغاؤه هنا وتغاير ما الغى التفاوت
بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالاخر ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد ن الاعتراض السابع عشر
اختلاف جنس المصلحه مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا
محرم شرعا فيجب الحد كالزاني فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحه مختلف لان الحكمة

في الفرع في صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر
الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضه وجوابه كجوابه
وهو ان التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور واللازم من عموم الجماع والتعرض لحذف ما
اختص به الاصل باحد الطرق الموجبه للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك ن الاعتراض الثامن عشر
مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل بان يقال حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعديه
حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا يحصل التعديه من الاصل والجواب عنه
ببيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوه وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان
الاختلاف انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه واما جنسا كما في قياس
وجوب قطع الايدي باليد الواحده على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحده وان الاختلاف انما هو في عين الحكم
وكان ملائما ان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان الاشتراك في عينها وهو غير مبطل للقياس عند
القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات بالنفي او الوجوب بالتحريم وبالعكس فقد تقدم
الخلاف في صحته وفساده وباقي الاعتراضات من القلب والنقض والكسر والقول بالموجب وغير ذلك قد تقدم
واعلم ان الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اعني الاصل
او الفرع او من اجناس متعدده كالمنع والمطالبه والنقض والمعارضه فان كانت الاول جاز ايرادها معا باتفاق
الجدليين اذ لا يلزم فيه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره وان كان الثاني فان كانت الاسولة غير مرتبه جاز الجمع
بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده
عن الخبط وان كانت مرتبه فقد اختلفوا فيه فمنع الاكثر من ايرادها معا لان المناظر اذا طالب بتاثير الوصف بعد
منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب بتاثيره لان
تاثير ما لا وجود له محال وحينئذ فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوزه آخرون بان يطلب
تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بان يقول لو سلمنا وجوده تقديرا فلا نسلم تاثيره
واذا كان كذلك فليترتب الاسوله والا كان منعا للتسليم بما ثبت تسليمه فاولى ما يقدم سؤال الاستفسار
فان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من حيث الاجمال
ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل ثم منع
وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فيتاخر السؤال عنها عن السؤال عنه ثم ما يتعلق بعلية الوصف
كالمطالبه وعدم التاثير والقدح في المناسبه والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم
غير صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضه في الاصل لانه

معارض لنفس العلة فهو متاخر عن النقض ثم التعديه والتركيب لانهما في الحقيقة معارضه في الاصل ثم منع وجود
العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضه في الفرع وسؤال القلب والقول
بالموجب ن المقصد الحادي عشر في الاستدلال وفيه مقدمه وفصول اما المقدمه
ففي بيان ماهيته الاستدلال استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في
اصطلاح الفقها فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل سوا كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على
نوع خاص من انواع الادله وهو المراد هنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل ولا قياس
علة فيدخل فيه الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فهل هو دليل ام لا قيل انه دليل
وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت
السبب او المانع او الشرط بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا واما ما وقع الشك في نوعه
عين عليه وانواعه تذكر في فصول ن الفصل الاول في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب
صدق قضية او على تقدير صدق قضية اخرى ويسمى الصادق الاول لازما والثاني ملزوما وهو نسبة بينهما
عقلية ولا يستلزم صدقها صدق كل واحد من متعلقيها بل ولا صدق احدهما فان التلازم قد يصدق بين كاذبين او كاذب
وصادق على ان يكون الملزوم كاذبا دون العكس والا لزم صدق الكاذب وكذب الصادق وقد عرفت ذلك في الملازمه
الخبريه والملازمة اما كليه وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في كل زمان مع كل امر لا يلزم
من اجتماعه معه محال واما جزئيه وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في بعض الازمنة
او مع بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعه معه محال والملازمة الكليه اذا انضم اليها استثنا عين مقدمها انتج عين
تاليها وان ضم اليها نقيض التالي انتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم ولما كان اللازم في بعض القضايا اعم من مقصوده
على سبيل واحد بل قد يكون لازما لامور متعدده متباينه لا جرم لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم نتيجة صحيحة
للعموم ولو كان اللازم مساويا للملزوم لزم من هذه الاربعه نتايج اربع وان كانت الملازمه جزئيه لم تنتج
في انتاج الاستثنا كليه لجواز اختلاف زمان الاستثنا وصدق المقدم لولاه واعلم ان التلازم بين امرين اما ان
الاقسام يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايضا التلازم بينهما اما ان يكون
طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا جاز ان يكونا ثبوتيين وعدميين كالجسم والتاليف
فانه لما كان الجسم ملزوما للتاليف وبالعكس طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف الثبوتي طردا
وعكسا وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التاليف السلبي طردا وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم و
الحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وهما ثبوتيان تلازما ثبوتا طردا فان كل جسم محدث

وبلازمنا نفيًا عكسًا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا وجودًا وعدمًا اعني طردًا
وعكسًا كالحدوث ووجوب البقا حصل بينهما تلازم بين ثبوت ونفي طردًا وعكسًا فان كل محدث ليس بواجب
وكل ما ليس بمحدث فهو واجب وان تنافيا اثباتًا كالتاليف والعدم حصل بينهما استلزام الثبوت
للنفي طردًا وعكسًا فان التاليف مستلزم لعدم العدم والقدم مستلزم لعدم التاليف فالاول طرد
والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردًا وعكسًا مثاله ان صح
صح ظهاره وتثبت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس فيقيد دوران صحة الظهار مع صحة الطلاق
وجودًا وعدمًا حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها ويقوى بان العصيان اثران
لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر لثبوت المؤثر ويقويه ايضا ثبوت المؤثر بان يقال
مؤثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق من غير تعيين للمؤثر بان يقال اجاع ظلاقه لكذا الشهادة
المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا كان انتقالا الى قياس العلة ولم يكن اسد الامثال
ب وهو التلازم بين العدمين لو صح الوضو بغير نية لصح التيمم ويبين بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر
بانتفا احد الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر ويقرر ايضا بانتفا المؤثر مثاله ج وهو ان يكون
الملزوم ثبوتًا واللازم عدمًا ما كان حلالا لا يكون حرامًا مثاله د عكسه ما لا يكون مباحًا يكون
حرامًا ويقرر هذا ان المتلازمان يثبت التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما ما ذا تقرر ذلك ويستلزم
انتفا الاخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير ما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فيلزم
انتفا الاول ويمكن بيان عدم الاجتماع بالفرع بالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو وجبت على المديون
على الفقير اذ لو لم يجب على الفقير لم يجب على المديون ويبين كلا من التلازمين في الفرد الو القياس مع كل واحد
من هاتين الملازمتين مستلزمة لعدم الاجتماع بين الوجوب على المديون وعدمه على الفقير او بواسطة اثبات احد
الامرين بان يقال الثابت اما عدم الوجوب على المديون او الوجوب على الفقير لدلالة الدليل على كل منهما وهو
النص او القياس والتلازم واياما كان يلزم عدم الاجتماع بين الامرين ويرد على انواع التلازم والتنافي منع المقدمتين
الشرطية والاستثنائية او في احدهما ويرد ما تقدم في القياس ما عدا اسولة تقرير الوصف الجامع لاختصاصها
بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم بسؤال اخر اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد
موجبي الاصل اي علته كقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد الواحدة احد
موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلة
الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع ويقرر وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين

فيستلزم الموجب الاخر لان علة الوجوب في الاصل ان اتحدت كان لزوم المطلوب واضحًا لاستلزام
وجود احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القصاص على الكل
وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعرض المعترض بما ذكر من السوال
وهو المجيب بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب قد سبق في العضد

الثالث في الاستصحاب وفيه مباحث الاول في انه هل هو حجة ام لا
اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي
الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هولاء من جوز به الترجيح لا غير وذهب جماعة
من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه آ الثبوت
الوقتين في الحكم اما باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا او لا باعتبار ذلك فيكون تسوية
بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع ب لو كان الاصل في كل ثابت استمراره ودوامه لكان
حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ج الاجماع منعقد
على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة
لاعتضادها بهذا الاصل د مذهب الشافعي انه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو
كان الاصل البقا لاجزاه ه المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد
والنسا والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقا
تفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة تعين ما ذكرتم و ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما
لعدم فلا لعدم الامر بالتعبد وورود الدليل المعين فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا والاعتراض
على آ انا التسوية بين الزمانين ليس بالقياس بل لان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك
الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي كل دليل لان القياس دليل
خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى ب بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب
للحدوث وهو حكم الدليل مع وجوده لمعارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور
دلالته وعلى ج بان تقدم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة
فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان خفائه
حال غيبة النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات وعلى د
لمنع ما ذهب اليه الشافعي وقوله ليس بحجة وتقريره بتسليمه بان المعرفة ان الذمة مشغولة بالكفارة

يقينًا ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ولا يقين وعلى ه منع اشتراط غلبة الظن
بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها
في الشرع بخلاف ما عرفيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى و انه بعد ورود الشرع اذا لم
يظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل بحاله على الظن انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتحقق
عدم المعارض فيه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض واحتج الاخرون بوجوه آ الاجماع منعقد على
ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتدا لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جازت له الصلوة ولو لم يكن
الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة الثانية
وهو خلاف الاجماع واما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح
عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة في
الصورة الثانية لكن فوات الطهارة وان كان الثاني فاما ان يكون استوا الطرفين مما يجوز معه الصلوة
او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلوة في
الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع ب العقلا باسرهم اذا تحققوا وجود شي او عدمه وله احكام مختصة به
سوغوا القضا بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودائع الى من عرفوا وجوده قبلها لك بعد دهر طويل
ويشهدون بقا الدين على من اقر به ولولا اصالة البقا لم يجز ذلك ج ظن البقا اغلب من ظن العدم لان
الباقي لا يتوقف على الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما العدم فيتوقف على وجود الزمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان والموقوف على شي
اغلب مما يتوقف عليها وعلى ثالث كا العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان
الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه
اما استغنا الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر اولا والثاني يؤدي الى
التناقض من حيث فرض المؤثر وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود
او لا فلا تحصيل فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو
الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر على
المفتقر اليه لان المستغني لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويًا للعدم لاستحال
الرجحان الى المستقل وكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف واذا ثبت ان وجود
الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال

والحادث مساوي الوجود والعدم

افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح محالا بما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن
الباقي اولى بالوجود ولا معنى للظن بوجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى بالباقي راجح الوجود بالنسبة
الى الحادث ولانا الباقي لا ينعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما ينعدم عند وجود
المانع كذا ينعدم عند عدم المقتضي وما لا ينعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما ينعدم بطريقين
ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلقوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر
ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد
والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعًا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم هنا فثبت الحكم
وهو وجوب العمل به واعترض ببعض هذا المعلوم ثبوته في الحال الى آخره قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم
انه يكون باقيًا مستغنيا عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لم يكن
باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون الباقي مؤثرا مؤثرا
في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقا حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في آخر فلم يكن حصوله في
هذا الزمان لم يكن حاصلا فلحصوله هذا الزمان لانه نسبة للحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة
متاخرة عادة لكونه باقيا حادث ولتزم المؤثر المعنى هو هذا الامر لا يقال لو كان تاثير المعنى حادثا
فلا يكون مستغنيا بل محدثا لانا نقول المراد من استغنا الباقي الى المعنى استغنا حصوله في الزمان الثاني
عن المؤثر فيمنع صدق البقا عليه الا المؤثر ثم البحث عن كون الواقع لذلك المؤثر امر مستمرا وجديد خارج
عن المقصود وسلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله مستلزم الحاصل قلنا ان عنيت
بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الوجود الذي كان ثابتا في الباقي فهو محال قطعا لكن ينبغي ان يكون استناد
الباقي الى المؤثر يوجبه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمان الاول انه اثر حج لهذا المؤثر
صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح بهذا المؤثر منعنا استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على استغنا الباقي لكنه يعارضه ان الباقي حال بقائه ممكن لامكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم
وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر
في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان انما يحتاج الى المؤثر بشرط الحدوث
وهو منتف حالة البقا فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج
لان معناه مسبوقية الشي بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود وصفة الوجود متاخرة
عنه بالذات متاخرة الصفة عن موصوفها فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج

لكانوا الى المؤثر المتاخر عن علم احتياجه اليه ولو كان الحدوث معتبرًا في ذلك الاحتياج فاما ان
يكون علة له او جزءًا منها او شرطًا فيها لزم الدور سلمنا استغنا الباقي وافتقار الحادث لكن لم لا يجوز ان
المستغني بقوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا نعني بالظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان
عنيت بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرًا اخر فبينه ولا
يمكن الاعتذار بقولكم متوسط بين الاستوا الصرف الذي هو الامكان والتعين المانع من النقيض
الذي هو الضرورة لان مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية
يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه
لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبته تلك الاولوية الى الطرفين على السوية
فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح وايضا ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم
الا عند وجود المانع في المفتقر الى المؤثر قد يعدم بدله الاول ويعدم المنفصل وما يعدم ولو على واحد
اولى بالوجود مما يعدم بطرق شتى قلنا غايته انه يمكن تحقق عدم الحادث بطرق شتى ولا يمكن تحقق
عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث
سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشي لا يصدق عليه انه
باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني بحصوله في الزمان الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن
وجود الباقي الموقوف عليه راجحا لان الموقوف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان الباقي راجح الوجود لكن
ولكن ما لم يتحقق كونه راجح الوجود وانا نصدق على البقا اذا حصل في الزمن الثاني فالحاصل اما ما لم يكن
وجوده في الزمن الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانا نصدق عليه البقا اذا حصل في الزمن الثاني لا نعرف كونه
راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود
الخارجي على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن واعترض على ا ايضا بوجوه ا يمنع الاجماع على الترك
بان ما [illegible] ذهب هو وجماعة الى التسوية في عدم الصحة ب سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقا في كل شي لم يتحقق
رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الاولى وترجيح الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم
من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغما والمس على الطهارة
وان كان وجود الطهارة راجحا ولا امتناع الصلوة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم انه
لا يلحق بتيقن الحدث ح سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقا في الصلوة والحدث لكن يمنع انه يلزم من ذلك
في الطهارة والحدثان [illegible] الاصل في كل فتمسك غيرها البقا فان كثير من الموجودات يستحيل فيها البقا كالحركة

والزمان وعلى ب انه لا يدل على ظن المقابل لما كان ذلك مجوزًا منع لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه وذلك
كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم تكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة او مساوية
وعلى ج لا نسلم ان ظن البقا اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة ما يتوقف التغير عليه بالوجود بالعدم وبالعكس
معارض بما يتوقف عليه البقا من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على
غلبة البقا على التغير لجواز ان تكون الاشيا المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد القليلة
التي يتوقف عليها البقا او مساوية لها وان سلمنا ان البقا اغلب من التغير لكن لا نسلم كونه غالبا على الظن لجواز
ان يكون الشي اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما يقبل البقا
لا فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقا خصوصا عند الاشاعرة المانعين من
بقا الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغنا الباقي قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد
ان كان بعينه حاصلا في اخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك
الذات الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات
الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل افتقاره الى المؤثر
حال بقائه وحينئذ لا يكون استناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للتغاير بينهما
وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم
ان كونه باقيا كيفية حادثة واثباتها مفتقر الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السوال وفيه نظر لان فرض البقا
فرض المتجدد اذ البقا لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر الى المؤثر لتجدده و
الباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة
الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمن الثاني
لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم
قد يصدق عليه انه باق فلو كان بقاؤه في الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي
هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الوجود في الزمن الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى
المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان اسند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما ان بتقدير
ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان اسناده الى المؤثر اسنادا للحادث الى المؤثر
لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي وفيه نظر لان اسناد الباقي الى المؤثر هو اسناد الحادث اليه على ما بيناه
قوله ما الذي يعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشي الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك

حكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشي وهو محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا
المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود
كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول فكذا يقول في الثاني تعطيه مقارنة الوجود للزمن الثاني قوله الباقي
حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان
العقل حاكم بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار المتساوي في ترجحه بخلاف الحدوث فان العقل لو
جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه حينئذ قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار
بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر
متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره
الى المؤثر ما لم يثبت الملزوم وهو محال للتسلسل لانه موقوف للافتقار على الايجاد والايجاد بالعكس قوله ما المراد
من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال لاقتضائه ترجيح احد
المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم انه لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر
لان رجحان المتساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضا الذات صفتين متناقضتين وهو محال بالضرورة وان
كان لغيره فالمطلوب ولوجود هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من
النقيض فان المتساوي حينئذ يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطرق
وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث اكثر
من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فهو متناه لاشتراط
وجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم
الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشي بعد
بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الكثرة ابتدا وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار
عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم لعدم المقتضي كالحادث وانما يتم الانحصار لو كان مستغنيا عن المؤثر
وهو المتنازع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي كون عدم الحادث بطرق وعدم
الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتض للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله
في الزمن الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والموقوف على ما لا يكون راجحا ليس براجح
قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل
ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات اذا كانت حادثة فهنا امران حادثان

احدها الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو
وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فاذن الحادث مرجوح من جهتين والباقي من وجه فوجب ان يكون
الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقا على الحدوث اشتراط
الوجود في البقا لجواز ان يكونا ذهنيين واحدهما مشروط بالاخر والباقي يحتاج الى الحادث باعتبار
ذاته ووصفه اذ لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سوا كان ذاتا او
صفة قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد
الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان تقدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من
الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فاذن
العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقرير يسقط الدور قوله الباقي راجح
على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق
للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم
فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام قيل
القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف
على ثبوت المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة
ولا معنى للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال
يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز ليس هو
فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن مثله وليس ذلك من الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا
ان الشرع تعبدنا بحكم كالاجماع او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا
ذلك بل ظننا اخرا افتقرنا فيه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى
التمسك بالاستصحاب وهو انا علمنا ثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقها
بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شي وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن
وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقا الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا
بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا
ظنه وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه وانه لا يزول
الا بالناسخ واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم
على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه

في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لرجحان اعتماده البقا على اعتقاد التغير بل لو
كا سلمنا بان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب في النوم شيئ ظاهر
لوجود الخارج الناقض للطهارة فلهذا منع فعل الصلوه معه وعن آخر الاعتراض على ان انه
يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوه تحصيلا لمصلحة الصلوه مع ظن الطهارة
كالصورة الثانية واما النوم فاذا كان مظنة الخارج وجب اداوه الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات
الشارع لا على حقيقة الخارج دفعا للعسر والحرج وهو جواب الاغما والسكر ويلزم من رجحان الحدث
في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوه زجرا له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث نادية
فيح عقلا او شرعا ولذلك نهي عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى قولنا انه لا تاثير للحدث المظنون
عندكم قلنا انما لا يكون موثرا سند بعدم القول بالاستصحاب كالتقدير الذي نحن فيه والا فلا وعن ب انه
لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم
الاغلب الاعم انه ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب او كان
الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل فان تساوى الطرفان فهو احتمال من ثلثة ووقوع احتمال من
احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن ج انا ندعي اصالة البقا فيما يمكن بقاؤه بنفسه كالجوهر
او يتجدد امثاله كالاعراض وعليه بنا الادلة المذكورة ونظيره الاصل في الزمان بقاؤه يتجدد امثاله وانا
الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن استمراره فهو من جملة صورة النزاع وان لم يكن اندفع النقض به فيه
نظر لان اصالة البقا فيما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنايه عن الموثر كما قالوه وهذا الا
يتحقق فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على ب ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون
فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون
لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ونبيه على ما يشهد به تصرفات العقلا واهل العرف
كركوب البحار ومعاناة المتاعب من الاسفار فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك
ومن فعله لا مع ظهور فانه في نظره غير سفيها وتنبيها للودايع والارسال الى الغايب من هذا القبيل
لما استصحاب ظاهرا فيه وعن آخر الاعتراض على ج ان زيادة افتقار التغيير الى تجدد علة موجبة
للتغير بخلاف البقا لامكان اتخاذ علة المتجدد وان عن ب بان الشي اذا كان موقوفا على شي واحد
والاخر على شيئين فما يتوقف على شي واحد لا يتحقق الا بعدم ذلك الشي وما يتوقف تحققه على امرين
يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يتم عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من
عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله

لا انتقال عدم الواجد المعين اما ان يكون شاذا نادرا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا
ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير علة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ووقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين
بعينه الى ذلك الواحد المعين اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما
ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لرجحه بعدم الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر
اليه لا يخلو من الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقدير اخرين منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل من
الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد قوله البقا وان
كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقا اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن
ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مواخذ بما هو الاظهر عنده قوله انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما
هو قابل للبقا قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم تكن باقية باشخاصها فيمكنه البقا بالنوع المتجدد
كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن البقا التجدد من الاعراض لا فيما
هو غير ممكن

البحث الثاني في حكم استصحاب الاجماع في محل الخلاف

اختلف الناس
فيه فمال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال آخرون انه حجة ومثاله ان من قال المتيمم اذا راى
الماء في خلال الصلوه مضى في صلوته لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها قطعا بان وجود الماء كظهور
هبوب الريح وطلوع الشمس وساير الحوادث فيجب استصحاب دوام الصلوه الى ان يدل دليل على كون رؤية
الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا انه متطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين
فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في
كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوه وثبوت الطهارة في
محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب
بل على ما ظهر من النص او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل
خروج الخارج فانا لا نقول متى يثبت الحكم في بقايه الى دليل اذا قيل انه يتنزل منزلة الجواهر او الاعراض
بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره في مسئلة الاستصحاب ثم الكلام فلم قلتم بانه
يتنزل منزلة الاعراض سلمنا يتنزله منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المبقي فيما ذكروه
من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب
بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب
من وجود غلبة الظن ببقا ما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث العمل على دليل يوجب ذلك الظن

[illegible]

قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا نافي ولا دليل على النافي فسيأتي
بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل
على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامه عند عدم الخروج لا
عند وجوده وان دل بعمومه على دوامه عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار
دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوه عند العدم دون الوجود ولو
كان الاجماع شاملا لحالة الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوه
عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا
بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه
بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة
الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط
اللزوم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل
فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم شامل بصيغته محل الخلاف فان قوله عليه السلام لا
صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فنقول اسلم شمول الصيغة لكني
اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع
مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم
من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجيب
بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم
لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام
الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس كذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا
عند الوجود فان كان نصا فليس فلينظر هل يتناول حالة الوجود ام لا فان كان يتكرون على من يقول الاصل
ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا
ثبت موت او بنا دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه
وعدمه فلا بد له دوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة انا لم نحكم بقيا مكة والدار
لا نستعدم بعد البنا الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله
الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوه

مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل آخر لا يقال ليس مامورا بالشروع
فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو المتنازع
لا يقال انه نهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب
مع ضعفه لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا اثبات على فعله وان كان انه اوجب عليه
مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شي بالشك ووجوب
استيناف الصلوه مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوه
مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوه مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول من يوجب الاستيناف يوجبه
بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل مغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض
المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية وما اذا نسي صلوه من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعالى صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان
حتى قال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان
المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ
الاصل في فطرة الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان
ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير برهان

البحث الثالث في ان النافي هل عليه دليل ام لا

اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال اخرون لا بد
له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو الحق وفصل اخرون بين العقليات
والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي مدع كالمثبت فان كان نفيا
ادعاه نفي علمه او نفي ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا بانه
ذلك كما لا يطالب على دعواه عدم الالم والجوع وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب برهان
لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب
بالدليل ايضا ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في دعواه والنظر لا بد عنه وان ادعى
العلم بنفيه لا بالضرورة فلا بد له من طريق يفضي اليه اذ حصول علم غير ضروري من غير طريق مفضي اليه محال
واذا وجب ان يكون عن طريق وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات
فيبطل فان الممكن متساوي الطرفين فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح هو الدليل ولا فرق من جهة
ذلك بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي الوحدانية وقدم الله تعالى مع

ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية وقد نبه تعالى في
قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يدعي كافر
نفي النبوات ونفي الصانع ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل عن النافي لم
يعجز المثبت عن تعبير مقصوده بالنفي فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس
بعاجز احتجوا بوجهين آ لا دليل على منكر الدين لانه ناف ولا على من انكر نبوة من لم يقم على دعواه
دليل ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ب الدليل على النفي متعذر كما انه لا دليل
على براءة الذمة والجواب عن آ من وجوه آ نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على
سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز
قياس غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة
عدد التواتر له من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب اللزوم قولا وفعلا مراقبة للحظات
وهو محال فكيف يكلف البرهان على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي لا دليل عليه ايضا الا ان قول
الشاهد يحصل به الظن بان سبب اللزوم كالاتلاف او دين وجد له في الماضي باقي في الحال ولا يعلم الشاهد
شغل الذمة بجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل للمخلوق الى معرفة شغل الذمة وبراءتها الا بقوله تعالى او
قول رسوله عليه السلم فلا ينبغي ان نظن ان على المدعي دليلا فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع
وفيه نظر فانا لا نشترط في الدليل افادة العلم بل ما يحصل به الظن دليلا ايضا وهو هنا ثابت وهو
الشهادة مع الاستصحاب ب المدعى عليه يدعي العلم الضروري ببراءة ذمته ويعجز الخلق عن معرفته
فالنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اخبر بانه مختص بمعرفته اختصاصا
لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما يجده من نفي الجوع والشبع والخجل
سوى النفي والاثبات ج النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي دليل وهو البينة وهو ضعيف
فان اليمين يجوز ان يكون كاذبة فاي دلالة لها من جهة العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة لجواز ان تشهد
بالزور فاستعماله من هذا الوجه صحيح او يقال كما وجب على النافي في مجلس الحكم ان يعضد جانبه بزيادة
على دعوى النفي فليجب ذلك في غير الاحكام د ان المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان
اليد لا تسقط دعوى المدعي شرعا فان اليد قد يكون عن غصب او عارية فلا دلالة لها د عن ب منع التعذر
فان النزاع ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى محال فيكون محالا كقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم يفسدا ونفي ذلك الدال على نفي الشريك فيمكن اثباته

بالقياس الشرطي او يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم بالضرورة وهو باطل للخلاف او بالدليل ولا
دليل هنا وهو باطل لانقلابه على النافي بانه تعالى لو انتفى لعلم الانتفاء بضرورة او استدلال وهما
منتفيان فاعلم ان الدليل الساعد على النفي لما نعرّج او دن الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او
استصحاب النفي الاصلي مع عدم الدليل المغير القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف القائلون بالقياس فيه بنا على الاختلاف في جواز
تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل

في الاستحسان

الفصل الثالث في الاستحسان وفيه بحثان الاول في الماهية وهو استفعال ماخوذ

من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس
النزاع فيه لذلك بل لا يتحقق استحسان مختلف فيه واختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال
بعضهم انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه وارد
عليه ان المجتهد ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا او وهما فاسدا امتنع التمسك به اجماعا وان تحقق
انه دليل شرعي فلا خلاف في جواز التمسك به وان بعد وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند
العجز عن التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن
موجب قياس الى قياس اقوى منه ويخرج عنه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من
الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب فكما في قوله مالي صدقة فان القياس يقتضي لزوم التصدق وقد
استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يرد سوى مال الزكاة واما السنة
فكان لا افطار على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله عليه السلم لمن اكل ناسيا الله
اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول عن موجب الاجارات في ترك تقدير المستعمل في الحمام وتقدير
اللبث وتقدير الاجرة للعادة في ترك المضايقة في ذلك وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل
هو اقوى منه ويرجع حاصله الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة
عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله
الدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله الدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم
وقال ابو الحسين البصري الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول قال ولا يلزم عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص
لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى ليس في حكم
الطاري على الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان فان قلت قد قال محمد بن الحسن الشيباني في عدة

مواضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرأ آية السجدة في آخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء
بالركوع والاستحسان يقتضي عدمه بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهنا الاستحسان ان كان اقوى
من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك انما سمي استحسانا لانه وان كان
الاستحسان وحده اقوى من القياس وجد ما اتصل بالقياس شي آخر صار المجموع اقوى من الاستحسان
كما في هذه المسألة فانه تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي
كون الشريعة باسرها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما يترك ذلك لدليل اقوى
منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطاري على الاول فيكون الكل استحسانا وهم لا
يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس بالاستحسان وهو يقتضي المخالفة بينهما فالواجب ان يزاد في الحد
قيد آخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو
في حكم الطاري على الاول

البحث الثاني في انه ليس بحجة

اختلف الناس في ذلك فذهب
ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه قال احمد بن حنبل والمالكية والامامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال
الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ لوروده في القرآن قال تعالى
فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن وكذا ورد في الفاظ سائر المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال
استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شي ما فالخلاف ليس
في اللفظ بل في المعنى ولا يتحقق موضع الخلاف لان من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان تحقق فمعمول به اجماعا ومن قال العدول عن قياس الى
قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس باقوى فلا نزاع معه ايضا ومن قال انه العدول عن
حكم النظر لدليل اقوى فلا نزاع معه واما من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس
كدخول الحمام وشرب الماء من السقا فان استند الى جريانه في زمانه عليه السلم او زمان المجتهدين من الصحابة
مع علمهم به وعدم الانكار صار حجة اجماعا والا فهو مردود ولان الشرع هو الحاكم على العادة دون
العكس فان تحقق استحسان مختلف فيه فليس بحجة على ما اخترناه اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به
لانه يكون حكما في الدين بغير دليل اذ لا فرق بين تسويغ الحكم وبين تسويغ ما لا يدل عليه دليل ولا دليل
في قوله احتجوا بانه تعالى اورد فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول
وامر بقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما
كان كذلك وقوله عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فلولا انه حجة لما كان عند الله حسنا

واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة والجواب ليس في
الآيات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد به ما هو دليل لا ما ليس بدليل والدليل منحصر في
النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة لا المتنازع فيه وقوله ما رآه المسلمون حسنا يريد به ما اجمعوا
عليه والاجماع لا بد له من دليل ودخول الحمام سائغ لجريانه في زمانه عليه السلم لا من حيث الاستحسان

الفصل الرابع في المصالح المرسلة

قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة وانقسامها
من ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها بالاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثة آ المعتبر وهو
ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب الذي تقدم بيانه ب ما شهد الشرع ببطلانه والغاية كقول
العالم للملك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق
قال لو امرته بذلك لسهل عليه وهو باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة يخيلها الانسان بحسب
ما يدم اذا عرف ذلك من العلما ارتفعت ثقة الملوك بفتاويهم وارتفع عرضهم من الاعتماد الى قولهم
وامثال السوابع لحتفرح ما لم يشهد له نص بالاعتبار ولا الالغا وهو المناسب المرسل وقد سبق ان
المناسبة اما ان تكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا
يجوز الحكم فيهما بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد
ان اداه اجتهاد مجتهد لانه كالكفار اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على دار
الاسلام وقتلوا المسلمين كافة والترس ايضا ولو رمينا الترس قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهدنا مثله
في الشرع فيجوز ان يقال قاتل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع من حفظ المسلم الواحد واعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلثة امور انها ضرورية قطعية كلية واذا
عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية وغيرهم
على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل مختص بما ذكره الغزالي لنا
ان المصالح منها ما ثبت اعتباره وعهد من الشارع الالتفات اليه ومنها ما ثبت الغاؤه وعهد من
الشارع ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الآخر فامتنع
الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغي لا يقال ما ذكرتموه مع
تصور وجود المناسب المرسل وهو غير معقول لانا اجمعنا على ان هناك مصالح معتبرة في نظر
الشرع في بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية فنوع جنس ما اعتبر وكان من
قبيل الملايم الذي اثر جنسه في جنس الحكم وقد علمته لانا نقول كما انه في جنس المصالح المعتبرة
فهو في جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره لزم من كونه من جنس الملغي

الغاوه فيكون معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد وهو محال ما دون الا ان يكون معتبرا بالجنس القريب منه لما من الغاه فيما اذا لم يكن كذلك واحتج عالك بان كل حكم يعرض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ثلثة اقسام ان يكونا متساويين او تكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاول مشتبه اذا استلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا يجب ان يكون مشروعا لان المقصود من الشرائع رعاية المصالح ب ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ج ان يتساويا وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع د ان يخلوا عن الامرين وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا ه ان يكون مفسدة خالصة ويمتنع ان يكون مشروعا و ان تكون المفسدة راجحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة اعتبار ذوي الالباب في وضع الشرائع والمحاسن والسنة دالان على ان الامر كذلك تارة بالتصريح وتارة بالموافقة للاحكام لما قلنا غاية ما في الباب انا نجد بعض الوقائع داخلا تحت قسم من هذه الاقسام ولا نجد له في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه القريب لكن لا بد وان يشهد الشرع بحسب جنسه البعيد لها وهو كونه خالص مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة او مفسدة فظهر انه لا يوجد مناسبة الا وفي الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او البعيد فيجب القطع بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا غلبة مصلحة هذا الحكم على مفسدته حصل ظن اعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله عليه السلام انا اقضي بالظاهر ولان ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولقوله تعالى فاعتبروا وهو يتناول المتنازع لان الا سند له لكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة ولان الصحابة لم يعتبروا الشرائط التي اعتبرها المتأخرون في الاصل والفرع والعلة بل كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان المقصود الشرائع رعاية مطلق المصالح

الفصل الخامس في شرع من قبلنا وفيه مباحث

الاول في انه عليه السلم هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن قبل النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبيا وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع نوح وقال اخرون بشرع ابرهيم وقال بعضهم بشرع موسى وقال اخرون بشرع عيسى

وقال اخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا كل الامرين وهو الاقوى لان العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم تعالى انه لا مصلحة للنبي عليه السلم قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا جاز كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب التوقف احتج المنكرون بوجهين آ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علما تلك الشريعة والاستفتا منهم والاخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم ب لو كان على ملة قوم لافتخر بها اولئك ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لانتفا الحال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لا نسلم انا نقول المرتضى ان كونه ما كان على شرع احد منا وهو لا على شرع السنة لا يكون مخالفا للعادة ولا تتوفر الدواعي على نقله اما كونه على شرع احد لما كان خلاف عادة قومه وجب ان ينقل والاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع لان التواتر معلوم وغيره لا يفيد فيمتنع وجوب الاستشهاد فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا بمعرفتها وحدث في زمانه عليه السلم وبعد بها لم يشتهر كتفصيل الاذان وكيف حال الاختلاف بها احتج الاخرون بوجهين آ دعوة من تقدمه عامة فيكون داخلا فيها لعدم التخصيص قبل نبوته ب انه عليه السلم قبل البعثة كان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم ويأكله ويركب البهيم ويتجنب الميتة والعقل غير دال على ذلك والاعتراض لا نسلم عموم دعوة من تقدمه وانه لم يتخلل في ذلك لعطل فيدل على التعميم سلمنا لكن تلك الدعوة لم تنقل اليه بالتواتر ولا بالاشتهار الموجب للظن الغالب بل يكون الشرائع قد اندرست وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث عليه السلم في زمان الفترة وهو المراد من زمان الفترة وركوب البهائم حسن في العقل لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف وغيره واكل اللحم المذكى حسن اذ لا مضرة فيه على حيوان وفيه نفع للاكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا يدل على انه كان متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون ذلك بطريق التبرك يفعل مثل ما نقل من احوال الانبيا واندرس تفصيله ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان نقل علما الامامية ذهب الى انه كان متعبدا بما يلهمه الله تعالى اياه فجاز ان يكون ذلك من هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه عليه السلم قبل البعثة لم يحج على ما كان يوحى اليه بل كان يتجنب لاصنامهم معرضا عن الاثم ولا ما يظهر من ذبائحهم على النصب هذا هو مذهب الامامية لما تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها

البحث الثاني في جواز تعبد نبي بشرع نبي تقدمه

اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلمه عليه السلم هل كان بعد تقدمه كما ذكرناه هنا مختصر الوفق البحث الذي عليه وهو ان النبي عليه السلم بعد المبعث هل كان متعبدا بشرع من تقدمه ام لا لا سنا نه عليه اذ لو لم يجز تعبد نبي بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك يجوز باحد شرطين اما بان يندرس الاولى فيجددها الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن فيها ومنعوا من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين لانه لا كان عبثا فلا يحسن البعثة والحق ان البحث في المعجزات واجب وهذا ليس بشي لان بعثة النبي الثاني لا تكون عبثا اذا علم الله انه يؤمن عندها من لم يؤمن من الاولى ولو لم يكن الامر ايضا كذلك كانت البعثة التابعة على تشييد ما وردنا الادلة على امر واحد ولا يمكن نسبة نصب الادلة على شي واحد الى العبث فعلم وجوب النظر في معجزة كل نبي لانه لا يجب لان جاز المكلف من الضرر لو لم ينظر وجب ذلك

البحث الثالث في حاله عليه السلم بعد النبوة

اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقها الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في رواية وبعض الشافعية انه عليه السلم كان متعبدا بشرع من تقدمه بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ثم اختلفوا فقال قوم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلم والاصل في ذلك ان القائل بانه كان متعبدا بالشرع من قبله ان اراد انه تعالى كان يوحي اليه مثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا لكن ذلك لا يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان فيه ايهام التبعية لغيره وهو عليه السلم لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امره باخذ الاحكام من كتبهم والرجوع الى احكام من تقدمه مما لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه آ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث النازلة الى شرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم ينزل اليه الوحي فيه على نزوله عليه لكنه لم يرجع في شي من ذلك الا الى ما يوحي اليه والا لاشتهر ولكان عمر اطلع ورفه من التورية فغضب عليه السلم وقال الم اتكم بها بيضا نقية لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال لا نسلم الملازمة لاحتمال ان يكون عليه السلم غير متعبد في تلك الصورة بشرع من قبله فتوقف فيها الى نزول الوحي عليه او انه علم خلو شرعهم عن حكم تلك الواقعة

فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة بالتواتر لم يحتج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اول الرواة كفار فلا يقبل رواياتهم سلمنا الملازمة لكن قد يتعذر رجوعه الى التورية في الوحي لما الحكم المفقود لانا نقول لما لم يرجع في شي من الوقائع اليهم علم انه غير متعبد في شي منها بالشرع من قبله والعلم بخلو كتبهم عن تلك الوقائع لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير بحيث يجب ان يمنع من ذلك الطلب والبحث ويكون الدليل سوا كان الامتناع من النظر فيه لتحريفها ومنعه واستغناه في الدلالة على ما يدل عليه الى بحث وتأمل ونظر دقيق فلما لم يشتغل النبي عليه السلم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع الى التورية في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها لانه لم يحتج ولم يعتمد عليها بل يسأل عليه ولانه لم يرجع اليها في غير الرجم وكان من اخبره بوجود الرجم في التورية لم يكن ممن يقع العلم بخبره فعلم انه رجوعه اليها انما كان ليعرف علمهم انه الحكم في شرعهم كما هو ثابت عنده عليه السلم وانهم انكروه كذبا وعنادا ب لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علما الامصار ان يرجعوا في الوقائع الى شرع من قبله ضرورة لان التاسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه ج لما بعث معاذا وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب الانبيا الماضين والنبي عليه السلم اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى اجتهاد الراي الا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها لا يقال انه عليه السلم صوبه على حكمه بالاجتهاد اذا عدم من الكتاب في التورية كتاب وكذا التورية كتاب في كلامه لم يذكر التورية لان في القرآن ما ينبه على الرجوع اليها كما انه لم يذكر ولا يحمل لاشتمال القرآن على الرجوع اليه لانا نقول اطلاق الكتاب انما يفهم منه القرآن خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل وكان معاذا لم يعرف بعلم التورية والانجيل والصحابة بمنزلة المنحرف عنها عن غير ما عهد منه تعلم القرآن واشتمال القرآن على آية يدل على الرجوع اليها بما سياق سلمنا لكن ذلك لا يكفي في الاسقاط وترك الذكر كالسنة والقياس د لو كانت حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القرآن والاخبار ولرجعوا اليها عند اختلافهم في الوقائع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع ام الولد وحد الشرب والربا في غير النسيئة ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والتقا الختانين

وغير ذلك ولما لم ينقل عن احد منهم مع كثرة الوقايع المختلف فيها وطول اعمارهم ومراجعة التوريه فيها
من كتب الانبيا خصوصا وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجه بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب الحبر وغيرهم ووهب
ولا يجوز التمسك الا بعد الياس عن الكتاب وكيف يحصل الياس قبل العلم ولو كان متعبدا بالشرع من تقدم
في النقل او العقل لما سبب شيعه شرعنا اليه على التقدير الاول ولا كان الشروع اليه على التقدير الثاني
كما لا ينسب شرعه عليه السلم الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال انما ينسب اليه
ما كان متعبدا به من الشرايع انه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو
الشارع له لانا نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا يسمع وايضا اجمع
المسلمين على ان شريعة النبي عليه السلم ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا
عنها لا ناسخا لها ولا مشرعا وهو محال لا يقال الشيخ يقول من قال ان ما كان من شرعه من تقدم
فهو ناسخ له وما لم يكن من شرعه بل كان متعبدا فيه بشرع من قبله فلا ولهذا لا يوصف شرعه
بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا قبله لوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والقتل والسرقه وغيرها
مما اتفق فيه الملل لانا نقول اطلاق الامه بان شرع النبي عليه السلم ناسخ للشرايع السالفه
يشعر بان امر ان دفع احكامها وانها غير متعبد بها ما لم يثبت رفعه من تلك الاحكام بشرعه لا يكون
ناسخا له فيبقى المفهوم الاخر وهو عدم تعبده به فلا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على احدهما لدليل مخالفة
بالنظر الى المدلول الاخر احتج المثبتون بوجوه ا قوله تعالى فبهداهم اقتده امره بالاقتداء بالهدي
البكري — اليهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه ب قوله تعالى انا اوحينا كما اوحينا الى نوح وقوله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه بشريعة نوح ج قوله تعالى ثم اوحينا اليك
ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا امره باتباع ملة ابرهيم عليه السلم والامر للوجوب د قوله تعالى انا انزلنا
التوريه فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي عليه السلم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم بها ه روي
ان النبي عليه السلم راجع التوريه في رجم اليهود و روي عنه عليه السلم انه طلب منه القصاص في سن كسرت
الشرح — فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص سوى التوريه وهو قوله السن
بالسن و روي عنه عليه السلم انه قال من نام عن صلوه او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى
واقم الصلوه لذكري وهو خطاب مع موسى عليه السلم والجواب عن ا انه تعالى امر بان يقتدي بهدي
مضاف الى الجميع والهدي الذي اتفقوا عليه هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها
التنقيح — سلمنا لكن الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا بطريق عموم خطابهم له عليه السلم وعن ب انه
يقتضي شبيه الوحي بالوحي لا شبيه الموحى به بالموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا المراد به

اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه عليه السلم البحث عن شريعة نوح عليه السلم وذلك
مع التعبد بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبيا في الوصيه بالتوحيد
كان تشريفا له وتكريما كما خصص روح عيسى بالاضافه اليه والمومنين بلفظ العباد وعن ج الملة
محموله على الاصول دون الفروع لانه يقال ملة الشافعي وابي حنيفة واحده وان اختلفا في الفروع
ولقوله بعد هذه الايه وما كان من المشركين ولان شريعة ابرهيم عليه السلم قد اندرست ولقوله تعالى
ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعيه لكان من خالفه
فيها من الانبيا سفيها وهو محال وعن د ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراوه على ظاهره فان جميع
النبيين لم يحكموا بجميع ما في التوريه بالضروره فوجب التخصيص اما بالانبيا بان يكون بعض النبيين حكم
بجميع ما فيها او هو غير نافع لهم او فيما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبيا حكموا ببعض ما فيها وهو نحن نقول
بموجبه فان نبينا عليه السلم حكم بما اشتملت عليه من معرفة الله تعالى وملايكته وكتبه ورسله وكيفيه الخلق
وغير ذلك من القصص عن الاحكام الفرعيه على ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر ولا ايدل على
مسالة ح — وجوب اتباعها وعن ه رجوعه عليه السلم الى التوريه ليعرفهم مساواة الشرعين على ما تقدم ومنع خلق
كانها عن وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ولم يذكر الخطاب مع موسى عليه السلم لكونه موجبا لقضا الصلوه عند النوم والنسيان بل اوجب ذلك بوحي جديد
ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عليه السلم مامور به
الفصل
السادس في مذهب الصحابي وفيه مباحث الاول في انه ليس بحجه
اتفق الناس كافه على ان مذهب الصحابي في مسايل الاجتهاد ليس حجه على غيره من الصحابه المجتهدين اماما
كان او غيره حاكما كان او مفتيا الا الاماميه فان قول الامام عندهم حجه لانهم يشترطون فيه العصمه واختلف
الاصوليون في كونه حجه على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهب الاماميه والاشاعره والمعتزله
والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجه مطلقا وذهب
مالك بن انس وابو بكر الرازي والبردعي من الحنفيه والشافعي في القول الاخر واحمد في الروايه الاخرى
الى انه حجه مقدمه على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجه والا فلا وقال قوم ان الحجه في قول
ابي بكر وعمر لا في غيرهما والحق الاول لنا وجوه ا قوله تعالى فاعتبروا امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد
وفيه نظر فان المجاوزة من الدليل الى المدلول اعتبار وكما يتناول النص والاجماع وغيرهما من الادله
كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان حجه واستدل به على الحكم كان اعتبارا ب قوله تعالى فان

تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى الله والرسول فالرد الى مذهب الصحابي
يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكن عند امكان الرد وهو
وهو ان يكون الحكم المختلف فيه مسطورا في الكتاب والسنه اما على العدم لكونه مثبتا فيهما فلا ونحن انما نقول تفريع
باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعه من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر
للوجوب والامر بالرد في المختلف اليه الاتيان منه بكليته عالا تطبيق فوجب استعمال الكتاب والسنه
في كل مختلف فيه من الاحكام وظاهر استعمالها عليه فان العمومات وغيرها من قضايا العقل كالبراءه
الاصليه والاستصحاب وغيرهما وافيه لجميع الاحكام ومذهب الصحابي اذا كان دليلا وجب البحث
والنظر في كيفيه دلالته عند معارضته الكتاب او السنه كما في الكتاب والسنه فلا يكون دلالة شرعيه
بعد بعدهما بغيره من انواع الادله ج اجماع الصحابه على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابه ولم
ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل من كان رجعا اليه كقضايا كثيره رجع عمر فيها عن رايه واجتهاده
ومذهبه الى قول علي عليه السلم وغيره من الصحابه ولم ينكر ابو بكر على عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة
كل منهما صاحبه ولو كان مذهب الصحابي حجه لما كان كذلك او كان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو
محال اعترض بان الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجه على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي
الصحابه فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع وفيه نظر فان الاجماع على عدم وجوب تقليد الصحابي مثله
يستلزم عدمه في حق التابعي اذ علة التقليد العلم والزهد ولو فرض وجودهما في التابعي وجب وجودا
المعلول لوجود علته د الصحابي من اهل الاجتهاد والخطا ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل
بمذهبه كالصحابيين والتابعين اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على
صحابي مثله امتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي
مع تفاوتهما على ما قال عليه السلم خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه نظر لما تقدم من الاشتراك في
العله فيجب الاشتراك في المعلول ولانا نعلم ان في التابعين من هو افضل من كثير من الصحابه في العلم
والزهد فلا يحسن القول بوجوب تقليده ه الصحابه اختلفت في مسايل كثيره وذهب كل واحد منهم الى خلاف
مذهب الاخر كما في مسايل الجد مع الاخوه وقوله انت علي حرام وغيرها فلو كان مذهب الصحابي حجه على غيره
من التابعين لكانت حجج الله تعالى مختلفه متناقضه ولم يكن اتباع احدهم اولى من الاخر اعترض بان اختلاف
مذاهب الصحابه لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها كاخبار الاحاد والنصوص الظاهره ويكون العمل
بالواحد منها موقوفا على المرجح ومع عدم الوقوف على الترجيح فالواجب الوقف او التخيير وفيه نظر

لان كون كل واحد منها حجه يستلزم عدم كونه حجه لان كل واحد منهم يعتقد حصر ما ذهب اليه
وبطلان ما ذهب اليه الاخر وهذا يصلح ان يكون دليلا براسه والفرق ظاهر بين اقوال الصحابه
والاخبار والنصوص التي يمكن الجمع بينها و قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطا فلا يقدم
على القياس كالتابعي اعترض بان اجتهاد الصحابي وان جاز عليه الخطا فلا يمنع ذلك من تقديمه على
القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب
الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه نظر فان خبر الواحد قدم على القياس لجواز ان يكون اصل
الخبر ولما امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم القياس على الخبر بخلاف مذهب الصحابي وقد تقدم
عدم الفرق بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض الصحابه ز التابعي المجتهد
متمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابي انما
يكون بعد الدليل على كونه حجه متبعه وهو محل النزاع وح عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها
ومذهب الغير من اهل الاجتهاد فيها ليس بحجه قاطعه فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وهو
غير جايز وفيه نظر فان معنى التقليد ليس الا العمل بقول الغير من غير حجه ولو كان قول الصحابي حجه
لكان باعتبار الزهد والعلم واذا وجدا في غيره ساويا فما لم يكن قول غيره حجه كذا قول احتج المخالف بوجوه ا
قوله تعالى كنتم خير امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابه والمعروف واجب القبول ب
قوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتدا لازما للاقتدا باي واحد كان منهم وذلك
يقتضي ان يكون قوله حجه ج قوله عليه السلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر د اجمعوا على ان عبد الرحمن
ولى عليا عليه السلم الخلافه بشرط الاقتدا بالشيخين فامتنع وولى عثمان فقبل ولم ينكر احد ذلك على عثمان وكان
ذلك بمحضر جماعة من الصحابه فكان اجماعا ه قوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي و
بذلك الخلفا الاربعه وقوله عليكم للايجاب وهو عام و الصحابي اذا قال ما يخالف القياس
فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو حرام ز قول الصحابي اذا
انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجه فكان حجه مع عدم الانتشار كقول النبي عليه السلم ح مذهب الصحابي
اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان حجه وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي راجح على
اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التاويل ووقوفه من احوال النبي عليه السلم
ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره وكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي
فوجب اتباعه له والجواب عن ا ان المراد الامام المعصوم على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز اراده كل واحد

لو وقع الخلاف بينهم فيكون الخطا والاتفاق اجدهم فلا يكون معروفا بل المراد مجموع الامه ولا اختصاص
لذلك بالصحابه كما تقدم في الاجماع وعن ب مانه خطاب شافهه فيكون راجعا الى العوام ويؤيده قوله
اقتديتم ولانه وان كان عاما في اصحاب الصحابه فلا دلالة فيه على عموم الاقتدا في كل ما يقتدي فيه وعند
ذلك فقد امكن حمله على الاقتدا بهم فيما يروونه عن النبي عليه السلم وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه
وعنه نظر فان الاقتدا لا ينبهم من الروايه وعن ج لو سلمنا صحه نقله فكما لموجبه فانه يجوز الاقتدا
بها بحوز سيما العرمها مخالفتها لموجب الاجتهاد وايضا لو اختلفنا كما اختلفنا في التسويه في العطا فايها
يتبع وعن د ان قبول عثمان تعارض برد علي عليه السلم ومنع الاجماع وعدم الانكار سلمنا لكن ترك الانكار
لانهم حملوا الاقتدا على المتابعه في السيرة والسياسه دون المتابعه في المذهب لدلاله الاجماع على
ان مذهب الصحابي ليس حجه على غيره من الصحابه المجتهدين وعن ه ان السنه هي الطريقه وهي عباره عن
الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مره واحده وايضا لو سلمنا صحه السند فانا
نترك له لوجه لانه تحريض على ملازمه مجموع السنتين او نقول انه حرض على ملازمه سنة الخلفا ولا يجوز لمن
اول ما اختلفوا فيه والا لزم التناقض او الترجيح من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا عليه ومن سلم
لا مر عليه السلم اصحابي وقوله حجه وعن و انه ربما صار الى ما ظنه دليلا وليس في نفس الامر كذلك ثم لو
تعارض قياسان وقال الصحابي بما يوافق احدهما جاز الترجيح بقول الصحابي اما جعله حجه فلا وايضا
فينتقض بقول التابعي مع انه ليس حجه اجماعا وعن ز انا لا نسلم ان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر
يكون اجماعا والحجه في الاجماع لا في مذهب الصحابي وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان لم يكن اجماعا فلا
حجه فيه مطلقا مع انه ينتقض بما ذكرتم لمذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له منكر كان حجه ولا
يكون حجه فيه بعد عدم انتشاره اجماعا وعن ح لا نسلم ان مستنده النقل اذ لو كان بعض الاعلام ودواه
لانه من المعلوم للمتابعه والظاهر من حال الصحابه نشر العلم واقوال الرسول عليه السلم فلم يبق الا ان
يكون عن راي واجتهاد وحينيد لا يكون حجه على غيره من المجتهدين لعدم جواز ان يكون دون غيره في الاجتهاد
والصحبه وان كانت تقتضي [illegible] للرتبه الاجتهاد اعلى ولهذا قال عليه السلم رب حامل فقه الى من هو افقه منه

البحث الثاني في تقليد الصحابي الحق انه لا يجوز للعالم تقليد الصحابي في الفروع
وهو احد قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم لغيره آت في حق الصحابي وغيره من غير فرق وسيأتي
لا يقال كيف لا يتبع الذين هم من الصحابه وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال لقد رضي الله
عن المؤمنين وقال والسابقون الاولون وقال عليه السلم خير القرون قرني لانا نقول الثنا يوجب حسن

الاعتقاد فيهم وان نظر بهم خيرا ولا يوجب تقليدهم لو ورد التنافي حق احاد الصحابه مع اجماع
الصحابه على جواز مخالفته وللشافعي قول بان مذهبه انه يجوز تقليد الصحابي في قول اذا انتشر
ولم يخالفه احد وله ثالث انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعيه على القول القديم للشافعي فروعا
منها ان الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي عليه السلم انه صلى في ليله ست ركعات
كل ركعه ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي عليه السلم لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر
انه فعله توقيفا ب قال في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجه وضعفه الغزالي بان
السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه وقد شك الغزالي في مثل هذا الاجماع في القطع
ان خبر الواحد حجه وهو تناقض ج قال الشافعي اذا اختلفت الصحابه فالائمه لو العبده اولى فان
اختلفت الائمه فقول ابي بكر وعمر اولى د قال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا
لان زياده علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن التقصير ه ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابه وقد اختلف
قوله فقال مره الحكم اولى ولان العنايه به اشد وقال اخرى الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم يحمل
على الطاعه وهل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي الحق عندهم انه محل الاجتهاد فربما غلب
ظنان والصحابي في احد الجانبين فيميل نفس المجتهد الى موافقه الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه ز
اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه فمنهم من جعله حجه وقال الشافعي ابو بكر اذا لم ينقل عنه
ذلك من قصد الرسول عليه السلم بقرينه شاهدها فالمتبع [illegible]

الفصل السابع في باقي ادله شرعيه اختلف فيها المجتهدون وفيه مباحث البحث الاول في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا البحث على الاستقصا
ونحن الان بصدد بيان ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بدلائل من غير [illegible]
في الشرع اما الاول فيدل عليه وجوه ا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام تقتضي
الاختصاص بجهه الانتفاع والاعتراض من وجوه ا منع اقتضا اللام الاختصاص بجهه الانتفاع لقوله
تعالى وان اسأتم فلها لله ما في السموات وما في الارض وليس المراد فيهما الاختصاص النافع لان
اللام عند الفقها للتمليك وهو غير ما قلتم ب سلمنا ذلك لكن يفيد مسمى الاشياء او كل الانتفاعات
ج ويكفي في العمل بالمسمى حصول فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى
د سلمنا عموم الانتفاع لكن يختص لدخول اللام عليه ومع ان المخلوق كذلك ه سلمنا افاده الاشياء
بالمخلوق لكن لكل واحد ما لا واحد لان هذا مقابله الجمع بالجمع فيقتضي مقابله الفرد بالفرد ه

سلمنا افاده العموم لكن في القدر فيدل على اباحه كل ما في داخل الارض كالركاز والمعادن فلم
قلتم ان ما على الارض كذلك و سلمنا اباحه كل ما على الارض لكن في ابتدا الخلق لان قوله تعالى
خلق يشعر بانه حال تخليقها انما خلقها لنا فلم قلتم انه في الدوام كذلك لا يقال الاصل
التابع البقا لانا نقول [illegible] يحتمل الدوام لكن كونه مباحا صفه ولا بقا للصفات ز
سلمنا الاباحه للكل حدوثا وبقا لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب مشافهه فيختص
بالحاضرين ح سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله ما في السموات والارض ينافيه والجواب
عن آ الدليل على ان اللام تعود المنفعه قوله تعالى لها ما كسبت وقوله عليه السلم النظر للاولى
للثانيه عليك وقوله له غنمه وعليه غرمه ويقال هذا الجل لك وهذا عليك اقتضى ما
الباب انها جات في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فيقول لو جعلناه حقيقه في اختصاص النافع
جعله مجازا في مسمى الاختصاص لانه جز فيكون لازما فصح التجوز به اللفظيه فاذا انتفى الملزوم
انتفى حسن التجوز وقول النحويين لم يريدوا به حصر الملك والا لبطل بقولنا الجل للفرس بل اراد له
الاختصاص النافع و عن ب انه لا يمكن حمل الانتفاع على هذا النفع لحصول الكل بكل شي اذ يمكنه
الاستدلال بنفسه على الصانع تعالى واذا حصل هذا النفع من نفسه امتنع تحصيل هذا الجنس من
النفع من غيره لاستحاله تحصيل الحاصل او كان فلا لاحدا وعن ج ان الخلق هو المخلوق كقوله
تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وبتقدير التغاير لا يتبع للمكلف في صفته تعالى فيكون المراد
المخلوق وعن د نمنع انه مقابله الجمع بالجمع بل هو جار مجرى [illegible] او وحده [illegible] وهو يقتضي
كل منا لا التجزي بل لجميع الاجزا وعن ه نمنع اختصاص [illegible] بما في باطن الارض لقوله تعالى [illegible]
خليفه وعن و الاصل في كل ثابت بقاؤه وقوله الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام قلنا حكم [illegible]
فهي واجبه الدوام وفيه نظر فان النسخ مدخل في الاباحه وغيرها من الاحكام على [illegible]
الدوام وعن ز ان حكم الله تعالى في حق الحاضرين يستلزم حكم رسوله عليه السلم عليهم به [illegible] علينا
به لقوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الكل وعن ح ان التعارض انما يثبت لو كان الاختصاص في الموضعين
بمعنى واحد وهو محال لانه في حقنا الاختصاص النافع وهو ممتنع في حقه تعالى بل بجهه الايجاد والخلق
فلا تعارض ب قوله تعالى قل من حرم زينه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكار على
من حرم الزينه وطيب الرزق فلا يكون حراما فيمتنع ثبوت الحرمه في فرد من افراد الزينه لان المطلق جز
من المقيد فلو ثبتت الحرمه في فرد من افراد الزينه لثبتت الحرمه في زينه الله تعالى وهو خلاف الاصل واذا

انتفت الحرمه بالكليه ثبتت الاباحه وفيه نظر لان اباحه الكلي لا يستلزم اباحه الجزئيات ج
قوله تعالى احل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرير فيجب تفسيره بما
يستطاب طبعا وهو يقتضي حل المنافع بأسرها وفيه نظر بان الاستطابه من الامور الاضافيه
المختلفه باختلاف الامزجه والطبايع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعيه لاضطرابه وليس
المراد الكل اتفاقا وهو تخصيص والاشتراك خلاف الاصل د ان انتفاع بالاضرار فيه على المالك قطعا
لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه ممتنع وملك العباد قد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم
ترك العمل به فيما وقع الاجماع على كونه مانعا فيبقى غيره على الاصل ولا على المنتفع ظاهرا فيكون
مطلقا كالاستضاه بضو السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال هذا يقتضي القول باباحه جميع
المحرمات لانتفا علتها وهو الاضرار فيها على المالك ويلزم سقوط التكاليف بأسرها وسقوطها قطعا
والقياس على الاستضاه والاستظلال باطل لان المالك لو منع من الاستضاه والاستظلال لقبح
منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول احترزنا عن اباحه المحرمات بقولنا ولا ضرر
على المنتفع ظاهرا وهنا الضرر وهو العقاب بارتكاب ما نهي عنه ثابت اما على قول المعتزله فلانه
لولا استحقاق الفعل والترك على جهه لاجلها حصل النهي لما جاز ورود النهي واما عند الاشاعره
فلانه تعالى لما توعد بالعقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يلزم واردا وفيه نظر اذ على قول
الاشاعره لا يجب الاتيان بالوعد والوعيد فانتفى الضرر والقياس على الاستضاه لا يستلزم
مساواه الفرع للاصل من كل الوجوه بل المساواه في الوجه المقصود ه خلق الاعيان لا لحكمه باطل
لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي
عن الحكمه عبث والعبث لا يليق بالحكيم وان كان لحكمه فاما عود النفع اليه وهو محال لاستحاله النفع
عليه او الى غيره وهو المطلوب وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك
كان نفع المحتاج مطلوب الحصول ابدا فان منع عنه فانما منع لانه بحيث يلزمه رجوع ضرر الى المحتاج
فاذا نهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا عنها لعلمه باستلزامها الاضرار
حالا او مستقبلا ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحه قال فخر الدين الرازي
ونعم ما قال تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول بالاعتزال واما الاصل الثاني وهو اصاله الحرمه في
المضار فيستدعي بيان امرين آ تحقيق ماهيه الضرر ب الدليل على تحريمه اما آ فيقال انه الم القلب
لان الضرب ونحوه يسمى ضررا وتفويت منفعه الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا بد من معنى مشترك فيه
فيكون حقيقه فيه واعترض بان الم القلب ان عني به الغم والحزن فهو باطل لان [illegible]

او علمكم والمال الغافل فيقال انه قد اضر به مع انتفاء الالم والحزن وان عنيت به شيئا اخر فلا بد من بيانه

قولنا في الاستقصاء فعلم فعلم الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى مشترك في مواضع الاستعمال

قلنا لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل ههنا امر اخر وهو تفويت النفع وهو اولى لان النفع

مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالتها فلا تكون حقيقة فيما قلتم

دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض بالمثال مع

المالك بان الضرر موجود والالم مفقود لا ستلزام الم القلب الشعور وقوله تعالى قل اتعبدون

من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها تولم قلوبهم يوم القيامة

لانهم يعاقبون بها قوله يقال للمغتاب المغتاب الضرر لعين الم القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن انصب

دم من الباطن وانعصار دم القلب لانعصار القلب نفسه وانعصار القلب هو الم فان اي عضو

عصر تألم القلب فالمراد من الم القلب بالم تلك الحالة الحاصلة له عند الانعصار فظهر ان

الم القلب مغاير للغم وان كان مقارنا له غير منفك عنه ومن اوقف ثوب غيره الغافل يقال اضر

بمعنى انه اوجد ما لو عرف لحصل الضرر لا بحاله وهو اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا

قوله يجوز وجود مشترك اخر قلنا انه كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله يتوقف النفع

مشترك قلنا لا يجوز جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البائع فوت الانتفاع

بالعين مع انتفاء الضرر وفيه نظر فان انتفاعه بالعوض جبر بفوت نفع العين فانتفى الضرر

اذ غالب المنافع بالنقد المشترك وهو مطلق المالية قوله الضرر مقابل النفع قلنا هب انه

كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل

الالم او ما يكون وسيلة اليه ومنع تضررهم بالاصنام في عبادتنا واما بعد ما لقوله عليه السلم

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى

وما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها من الادلة ۞ **البحث الثاني في الاستقراء** ۞

وهو مأخوذ من قصد القرى قرية قرية والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته

فان عم الاستقراء فهو دليل صحيح وان لم يعم فهو الاستقراء المقبول مطلق وشابه الاصل

لانا لما تتبعنا الجزئيات جزئيا جزئيا امثاله قول من استدل على ان الوتر ليس بواجب بانه يؤدى

على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة فالمقدمة الاولى اجماعية والثانية استقرائية

فانا لما رأينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا تؤدى على الراحلة وهو غير مفيد لليقين

لاحتمال ان يكون الوتر واجبا على خلاف غيره من الواجبات فان حكم المذكور في غيره كان الحكم في الباقي

لكل واجب ثبت عدم وجوبه وليس ذلك من باب الاستقراء وان كان لم يكن لاحتماله بكل صورة من صوره

لم يجب الشمول اذ لا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع الواجب مخالفا لحكم النوع الاخر

من ذلك الجنس والاكثر انه لا يفيد الظن ايضا الا بدليل منفصل ولو ثبت الظن به فيكون يجب الحكم

به لقوله عليه السلم اقضي بالظاهر ۞ **البحث الثالث في الاخذ بالاخف** ۞ ذهب قوم

الى انه يجب على المكلف الاخذ بالاخف من القولين لوجوه احدها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلم بعثت بالحنيفية

السهلة السمحة وهو ينافي الشاق الثقيل وثانيها انه تعالى غني كريم والعبد محتاج فقير واذا

تعارضا كان التحامل على جانب الغني الكريم اولى من جانب المحتاج وثالثها الاخذ بالاخف احد

بالاقل وهو احد بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه هذا اذا كان الاخف جزءا من

الاثقل كالثلث بالنسبة الى النصف والكل اما اذا لم يكن جزءا لم يكن مجمعا عليه وقال اخرون

يجب الاخذ بالاثقل لقوله عليه السلم الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي وهو ضعيف فان

الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل حق ولان قولنا

الباطل خفيف صدق كل خفيف باطل ههنا طريق اخرى وهي المسماة بالاجتهاد وهي اما

الاخذ باكثر ما قيل او باقل ليحصل تيقن المراد ۞ **البحث الرابع في الاخذ بالاقل** ۞

ذهب الشافعي الى انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى الخلاف

الناس في دية اليهودي فمنهم من قال الثلث واما الدية المسلم ومنهم من قال نصف دية وقيل الثلث

وعول الامامية بان ما يعيد ذلك وبناه على اصلين الاجماع واصالة البراءة اما الاجماع فان القائل

بوجوب الاكثر قائل بوجوب الاقل قطعا فيكون وجوب الاقل مجمعا عليه وما البراءة الاصلية

فلانها تدل على عدم وجوب شيء لكنا تركنا العمل بها في الاقل لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى

كان وينبغي ان يشترط في الحكم باقل ما قيل عدم ورود شيء من الدلائل السمعية فانه لو ورود

كان ذلك الحكم لاجله لا للرجوع الى اقل ما قيل ولاجل ذلك لما اختلف في عدد الجمعة لم ياخذ

الشافعي فيه بالاقل وهو الثلاثة لورود النص في الزائد فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة

الاصلية وكذا في غسل الاناء من الولوغ قيل سبعة وقيل ثلاثة والشافعي اخذ بالاكثر لانه نقل

عنه شيء لا يقال بل يجب الاخذ بالاكثر لانه قد ثبت شيء في الذمة واختلفت الامة في

الكمية فقيل الكل وقيل النصف وقيل الثلث وقيل بما نأخذ منهم فاذا لم يحصل مع [illegible]

فمن هذه دلالة سمعية تشغل الذمة فلا يحصل تيقن البراءة الا بالجميع فيجب لتحصيل تيقن

الخروج عن العهدة لانا نقول لما كان الاصل البراءة امتنع الحكم بشغل الذمة الا بدليل

سمعي فاذا لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت الشغل الا

به لا يقال سلمنا عدم وجود دليل سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لكن

فلعله ثبت حق لا يدري اقل ومع هذا الاحتمال لا يتيقن الخروج عن العهدة الا باداء الا

لانا نقول لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع دال على الاقل خاصة كان اثبات الزائد

بغير دليل وهو تكليف ما لا يطاق ولانه تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان

دليل سمعي وحيث لم يوجد دليل سمعي على الزيادة علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة فيحصل

القطع بعدم وجوب الزائد ۞ **البحث الخامس في الاستدلال بعدم الوجدان**

على عدم الوجود ۞ هي طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتقريره ان الحكم الشرعي

لا بد له من دليل وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة فلا يكون

الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلانا لو امرنا بشيء ولم ينصب عليه دليلا كان ذلك تكليف

ما لا يطاق واما انحصار الدليل فلوجوه احدها معاذ الدال على انحصار الدليل في الكتاب

والسنة والاجتهاد زدنا الاجماع لدليل منفصل فبقي الباقي على الاصل ومن دلائل الاحكام

كانت معدومة ازلا والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وهو يقتضي عدم دلالة دليل ترك العمل

به في النص والاجماع والقياس فيبقى ما عدا الثلاثة على الاصل ومن وجود دليل غير الثلاثة من الامور

العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها للعلم القطعي بان ما يرجع اليه الشرع نفيا واثباتا

في كل زمان من الامور العظام فلو كان موجودا لاشتهر ولو كان كذلك لكان معروفا لنا لم

يوجد بعد البحث والتأمل علمنا عدمه واما عدم الثلاثة فلان النص لو وجد لعرفه المجتهدون

لما امرنا فلو عرفوه لما حكموا بخلافه ولانا اجتهدنا في الطلب فلم نجد النص وهو عذر في حق

المجتهد اجماعا فيكون عذرا في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا تبيان ما لاجله قال

بالحكم والاجماع منتف لان المسئلة خلافية ولا اجماع مع الخلاف والقياس لا بد له من اصل هو

الصورة المقاس عليها وفارق كذا موجود ومعه لا يمكن القياس اقصى ما في الباب ان يقال نجد

القياس على اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن القياس عليه لا اهتداء الصورة

وهو عذر للمجتهد فكذا للمناظر ولان عدم سائر الاصول سابق فيجب الاستمرار على الاول

وهذه الدلالة انما تتم بمقدمتين احدهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيتهما

ان لا ادلة الثلاثة كان معدوما فيحصل ظن البقاء على العدم ولو صحت هاتان المقدمتان استقلتا بالمطلوب

فانه يقال في اول المسئلة لا بد للحكم الشرعي من دليل ولم يوجد لانا اجتهدنا في الطلب فلم نظفر به وهو

يدل على العدم او يقال ولم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة في الازل والاصل في كل حادث بقاؤه

على العدم فاذا ثبت هذا حصل ظن عدم الدليل فيتولد من القطع بانه لو وجد الحكم لوجد دليله ومن ظن

عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب فاذا كفت المقدمتان كان ايرادها على هذا الوجه اولى

اذ كل مقدمة يتوقف الدليل عليها لو كفت في الانتاج كان الاستدلال بها ابتداء اولى ولا اعتراض

وجوه احدها ان الادلة في النص والاجماع والقياس وهو غير تام لانك ذكرتها دليلا ليست احدها

فيلزم اما ان لا يكون هذا الكلام دليلا في المسئلة ليتم الحصر او يبطل الحصر ليتم كونه دليلا لا يقال نحن

قلنا دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس وما ذكرناه دليل انتفاء الصحة وقد كان حاصلا قبل

الشرع فالاخبار عنه اخبار عن امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفي الصحة

الا بالاجماع لانعقاده على نفي الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول لما

ثبت انتفاء الصحة لزم ثبوت البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة

دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي في وجود المجتهدين والاجماع لم يدل على عدم الصحة

ابتداء بل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم

هذه الثلاثة دليل عدم الحكم وعدم الثلاثة معا فلو كانا فيعود الكلام ... لما جعل عدم دليل

الثبوت دليل العدم ان جعلت عدم دليل العدم دليل الثبوت لم يلزم انتفاء الوجود الا بيان عدم

عدم دليل العدم وعدم العدم وجود فلا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكن لو ذكرت

دليل العدم استغنيت عما ذكرت من الدليل ولان عدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم

وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل دليلان على الوجود عن الثلاثة فيبطل الحصر ولئن

لم نجعل عدم دليل الثبوت دليل العدم ما بقيت لنا دعوى نسبة دليل الثبوت الى الثبوت ونسبة دليل

العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم

ح اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان فان صح هذا وجب الاكتفاء به في نفي القياس لحصوله فيه

وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا المقام لا يقال انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقد

قياسا ودليلا وليس في النصوص ما نعتقده دليلا لانا نقول المخالف كما يعتقد في بعض الاقيسة

لو نرجحه كنا نعتقد في بعض الصور لو نرجحه له و كان يجب التوقف للتردد د لم قلت يتعدد القياس
مع وجود التردد فان الفرق انما يقدح لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال
كون الحكم في الاصل معللا بالوصف المشترك و بالقاصر معا ه يرد سوال القلب هنا في هذا النظم فان
المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس على صحة بيع الغايب فوجب انتفا صحته قيل له و يجب
اخذ المبيع من البايع بعد العقد على المشتري او تخيير اخذ الثمن من المشتري على البايع حكم شرعي لا
يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد فلا يثبت و الجواب عن اصل الدلالة انا نتمسك مع التمسك بان
الاصل في كل ثابت بقاوه على ما كان و ان لا يجوز العدول عنه الا بدليل يوجب العدول و ذلك الدليل
احد الثلثة وحينيذ يسقط السوال لانا نتوارث مسئلة بيع الغايب المبيع قبل العقد ملك البايع والاصل
المقال لانا نترك الاستدلال بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه ولم يوجد
احدها فلم يوجد ما يقتضي العقد ولعن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقايه على ما كان و حاصل الكلام
انا ادعينا الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي استصحبه من هذا الدليل في
ليس من باب تغير الحكم بل من باب ابقا ما كان على ما كان فلا يكون ادعا الحصر في تلك الصورة فادحا في
صحة هذه الدلالة و اذا عرفت هذا فالصحيح في العبارة ان يقال حكم الشرع ابقا ما كان على ما
كان الا اذا حدث دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد
من الثلثة فلم توجد الدلالة المغيرة فوجب الابقا على ما كان لا يقال الاستصحاب كاف فلا حاجة الى التطويل
لانا نقول الناظر لو المجتهد ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب لحكم لم يحصل له الا بعد البحث والا
جتهاد مع طلب الادلة المغيرة ما دام لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب و قبل البحث لا يجوز واذا
كان المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان وجه الاجتهاد و عرفت انه لا استدلال
بعدم المثبت على العدم او لم يجر الاستدلال بعدم النافي على وجوده اما اولا فلانا لو استدللنا
بعدم النافي على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على
عدم الاساس على انه ليس بنبي و كذا نستدل بعدم ما يدل على انه ليس شي على كونه نبيا واما ثالثا
فانه كان لو قال ان ولا انا ما نهانا عن النهي فيه حالة ما كون ما دونها في النفوس يقال لم يرد ناقل
ممنوعا واما رابعا فلان كل دليل لا بد له من دليل العدم عدم و دليل الوجود وجود
سلمنا استوا الدلالة من احد الطرفين لكن ذلك يقتضي تعارضهما وتساقطهما فيبقى مقتضى
الاصل وهو نفي ما كان على حاله و عرفت انه سوال يتعلق بالوضع والاصطلاح

ليس سوالا علينا وعن ذ ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين و ان سوال
الفرق قادح وعن ه انا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقا ما كان على ما كان
لا بعد ان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان تعارض الحكم انما يلزم لو ثبتنا ان الاصل عدم بقا
الشي على ما كان فلما بطل ذلك بطلت المعارضة ن

البحث السادس في تقرير ادلة يمكن التمسك بها في الاحكام الشرعية

ن الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا فالطريق ان نذكر فيه عبارات آ هذا حكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن
بقايه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل الحدة
ولا يكون الحكم المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جايز
عليه تعالى وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث قيل المراد ان
الحكم كون الشخص مقولا له ان لم تفعل هذا الفعل عاقبتك ومعلوم بالضرورة حدوث
هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو نفس
المعنى واما حصول ظن البقا فلما تقدم في الاستصحاب ب لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او
امارة والاول باطل بالاجماع على انتفا الدلالة القاطعة في هذه المسايل الشرعية والثاني باطل
للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ما لا نعلم على الله
تعالى لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ج لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او
لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل عودها اليه تعالى لامتناع النفع
والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة
معناها الالم او ما يكون وسيلة اليه ولا لذة ولا الم الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتدا
فيكون توسط شرع الحكم عبثا وذلك ممتنع فهذا يدل على نفي شرع الحكم ترك العمل
به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى في المختلف على الاصل د هذه الصورة تفارق الصورة
الفلانية التي ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فمفارقتها في الحكم اما بيان المفارقة في
المناسب فانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك الحكم و يعتبر بطريقه
واما بيان منع المشاركة في الحكم بهذا التقدير فلان هاتين الصورتين لو اشتركتا في الحكم
لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغا الوصف المناسب المعتبر المختص
بالاصل وهو باطل ولا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المماثلين بعلتين مختلفتين

وهو محال لان استناد احد الحكمين الى علته ان كان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان
يستند ايضا اليها لا الى الماهية الاخرى وان لم يكن لذاته ولا لوازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة
والغني عن الشي لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد
فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذلك انما يقتضي الاستناد الى العلة مطلقا لا الى علة تام
ه تحصيل العلم حاصل من قبل ماه لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان
ثبوته في هذه الصورة كان لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود
هناك فيثبت الحكم هناك لكنه لم يثبت فوجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر لان علل الاحكام
والمصالح حينيذ لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت بين الصورتين فلا يتساوى الحكم و
هذا الحكم كان منتفيا من الازل الى الابد فكان منتفيا في اوقات معينة عن ماهية متحصل
ظن الانتفا في هذه الاوقات ~~المتناهية كالحكم في الاوقات غير المتناهية~~ لان الاوقات الغير
المتناهية اكثر من المتناهية فالحاصل الظن بكون الحكم في هذه الاوقات من المتناهية كالحكم في
الاوقات غير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المختص بالوحي
اولى من اعتبار حدوث الحكم بغيره من الحوادث المختصة التي لا تحصى كثرة ز شرع هنا الحكم
يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام و بيان افضايه الى
الضرر ان المكلف على تقدير ردها الداعي الى الفعل فلانه يبعث في الضرر كان يفعله على خلافه يستحق العقاب
وتركه يستلزم ضرر ترك المراد ح لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل
منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم الحكم وان كان غيره فان كان نقليا عاد
الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاوه على العدم وكان شرط كونه دليلا وجود
خارج وان لم يوجد له وصف الدلالة اذ لا كون دليلا شروط حدوث هذين ويكفي في عدم كونه
دليلا عدم احدهما والموقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما توقف على واحد واما ان كان ثبوتيا
فالطرق الحلية فيه آ المجتهد الفلاني قال بكذا فيكون حقا لقوله عليه السلام كل مجتهد
فيخطي نزاع العمل به خطا العوام لعدم استنادها الى ادلة صحيحة فتبقى مقبولة في حق المجتهد
لا يقال قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي لانا نقول قول المثبت ناقل
عن حكم العقل وقول النافي مقرر له فيكون الاول اولى وكان النافي يحتمل انه انما نفى
لانه وجد ادلة النفي او انه لم يوجد لها ظن الثبوت وعدم وجدان الطرق لا يكون ظنا بخلاف المثبت

فانه لا يمكنه الاثبات الا بعد وجود ظن الثبوت فاذا اشتركا كان مختلفا بالبقا على حكم العقل و اذا
كان كذلك تبين ان قول المثبت اولى من قول النافي ب ثبت الحكم في الصورة الفلانية فثبت
هنا لقوله فاعتبروا وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية وهذا تسوية
بين الصورتين و لانه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فيجب علينا تشبيه الحكم بالحكم
لقوله فاتبعوه وهذا الذي جعلناه تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت الامر وفيه نظر لما
تقدم من الكلام على القياس في الاصل الاتباع يستلزم تخصيص التشبيه للقبلة بالمضمضة اذ تشبيه
عرضها الدين اثباتا ج اجمعنا على ثبوت حكم ما فانه ثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل
نوع مصلحة فلا بد ان يشتركا في قدر يعلل بالمشترك هو مقتضى ثبوت الحكم د لو ثبت هذا
الحكم لتحصل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعا لان جهة كونه مصلحة جهة الدعا
الى المشروعية ملزومة عن الدعا ان تعارض والاصل عدمه ه احد المجتهدين قال بثبوت
الحكم والآخر قال بعدمه ومع التعارض فالثبوت اولى بالاجماع على تقديم الخبر الناقل على
المنفي لانا قبل المنفي بتقدير وروده بعد الثبوت يكون ناقلا ايضا لانا نقول على هذا
التقدير سوال النسخ وعلى التقدير الاول يحصل نسخ واحد و تقليل النسخ اولى ه

البحث السابع في القانون الكلي في الاستدلال

اعلم ان الاستدلال انما يجري في المطالب الكسبية لاستحالة اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم
تحصيل الحاصل فاذا كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولة فلا بد من شي
يتوسط بينهما يكون ثبوت المحمول له او سلبه عنه معلوما و ثبوت المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك ليحصل
العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب و ذلك المتوسط الدليل ويرتضيه خاص بالنسبة الى الطرفين فان
كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورة القياس من الشكل الاول
ولو كان بالعكس فيهما كانت الصورة من الشكل الرابع وان كان محمولا لهما كانت من الشكل
الثاني وان كان موضوعا كانت من الشكل الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال لامتناع الزيادة
على المعروض في الكل منها و لكل شكل من هذه شرائط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها
كان الشكل عقيما فللشكل الاول شرطان آ ايجاب صغراه ب كلية كبراه لعدم الانتاج
مع فقد احدهما فضروبه الناتجة اربعة آ من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل
ب ا فكل ج ا ب من موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل
ب ا فبعض ج ا ج من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شي من ب ا فلا
شي من ج ا

شيء من ج آ د من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء
من ب آ فليس بعض ج آ والشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيف وكلية الكبرى لما تقدم
وضروبه أربعة أيضا آ من كليتين والأولى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء
من ج آ ب بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ ج من موجبة جزئية كالصغرى
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ د من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل آ ب فليس بعض ج آ والشكل الثالث
شرطان ايجاب الصغرى وكلية احداهما لما مر وضروبه ستة آ من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل
ج ب وكل ج آ فبعض ب آ ب من موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل ج آ فبعض
ب آ ج بالعكس ينتج موجبة جزئية أيضا كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ د من كليتين والكبرى سالبة
ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ ه من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ و من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية كل ج ب وليس كل ج آ فليس بعض ب آ والشكل الرابع شرطان آ عدم اجتماع
الخسيستين أعني السلب والجزئية إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية ب كلما كانت الصغرى موجبة جزئية
كانت الكبرى سالبة كلية لما تقدم وضروبه خمسة آ من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل
آ ج ينتج بعض ب آ ب من موجبتين والكبرى جزئية ينتج كالكبرى كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ
ج من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل آ ج ينتج لا شيء من ب آ د من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ ه من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة
كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ وضروب الأول بينة الإنتاج
لا يفتقر إلى حجة لكن الثواني فلا بد لها من بيان وهو إما عام في الجميع وهو الخلف أو خاص كالعكس
والافتراض والخلف تحصيل نقيض المطلوب إلى إحدى المقدمتين لينتج ما يقابل الأخرى بالتناقض
أو التضاد فيكون باطلا حاصلا من نقيض المطلوب فيكون المطلوب حقا كما نقول لو لم يصدق
نتيجة الضرب الأول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج آ ونجعله صغرى للكبرى هكذا بعض
ج آ ولا شيء من آ ب فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الأول من الثالث
لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب آ ونجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء
من ج آ وقد كان كل ج آ هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الأول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من

د آ فيجعل الكبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ ويستلزم بطريق العكس لا شيء
من آ ج وهو ينافي كل آ ج هذا خلف وأما العكس فيجري في الكبرى من ثاني الثاني وصغرى ثالثه ثم يعكس النتيجة وعكس
الصغرى وكبرى ثالثه والصغرى أول الثالث وصغرى ثانيه وكبرى ثالثه ثم عكس النتيجة ثم عكس الترتيب وصغرى بعد عكس
رابعه وخامسه ونتيجة أول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثانيه وثالثه ومقدمتي رابعه وخامسه وأما
الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية وأكثر نفعه فيما يكون سالبة جزئية لعدم جريان العكس فيها وعدم الإنتاج
لو عكس الأخرى فيها كما نقول في رابع الثاني بفرض البعض الذي ليس ب د فيصدق بعض ج د ولا شيء
من د ب والأخرى بعض ج د فيجعل الأول صغرى للكبرى لا شيء من د ب وكل آ ب فلا شيء من د آ ونجعل للأولى
صغرى لهذه بعض ج د ولا شيء من د آ فليس بعض ج آ وهكذا باقي الضروب والشكل الأول أفضل الأشكال لإنتاجه
المطالب الأربعة والموجب الكلي والثاني لا ينتج إلا السلب لوجوب اختلاف مقدمتيه في الكيف
والثالث لا ينتج إلا الجزئي لأن اجتماع الوصفين في محل يستلزم حمل أحدهما على الآخر بالإمكان أمر إيجابي جزئي
كما نقول كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق ولا يستلزم الكلية والرابع لا ينتج الموجب الكلي لأنه إنما يحصل من ضرب كل
واحدة منهما موجبة كلية وهو أول الرابع لا ينتج لصدق كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان مع الإيجاب أن المحمول جاز أن
يكون أعم من موضوعه وأن يكون مساويا فجاز في الأكبر أعم من الأوسط ويكون الأصغر أعم فيكون حمل الأكبر فيكذب
على كل أفراد الأصغر وتفصيل هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية ه

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه فصول الأول في الاجتهاد وفيه مطالب

الأول في ماهيته الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة
يقال اجتهد في حمل الثقيل أي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى
اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز المعنى الأصولي عن اللغوي وإنما قلنا في طلب الظن ليخرج الأحكام القطعية وقولنا
بشيء من الأحكام الشرعية ليخرج الاجتهاد في الأمور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد
المقصر مع إمكان المزيد عليه فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه [illegible] مسائل الفروع ولذلك تسمى
المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال الأصول وإذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة وإضافة بين
أمرين أحدهما يقال له المجتهد وهو الناظر بصفة الاجتهاد والثاني المجتهد فيه وهي المسائل الفرعية ه

المطلب الثاني في المجتهد وفيه مباحث الأول في شرائطه ه وضابطها شيء واحد

كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام وهذه الملكة يتوقف على أمور آ أن يكون
عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه وإلا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز

النقل عنها ب أن يعرف من حال المخاطب أنه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد أو ما يقتضيه مع القرينة إن وجدت
لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بخطابه لجواز أن يعني به غير ظاهره مع أنه لم يبينه وذلك إنما يحصل بحكمة المتكلم و
عصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بأنه تعالى عالم بقبح القبيح وبأنه غني عنه وإنما يمشي ذلك على
قواعد المعتزلة واعتذر الأشاعرة بأن جائز الوقوع عقلا قد نعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما فإذا هنا نجوز
من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فينا علما ضروريا بأنه لا يعني بهذه الألفاظ إلا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم
مع حصول التجويز للبعض ج أن يعرف بمجرد اللفظ أو اقترانه بقرينة إن كانت معه وإلا لجاز فيما حكم بتجرده أن
يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة إما عقلية تبين ما يجوز إرادته من اللفظ وما لا يجوز وإما سمعية
كالأدلة المقتضية للتخصيص لبيان الأعيان أو الأزمان كالنسخ أو المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين
به وحينئذ يجب أن يعرف شرائطه ولما كانت الأدلة السمعية نقلية وجب أن يكون عارفا بالنقل المتواتر والآحاد
وأن يعرف شرائطهما ولما كانت الأدلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا بإسقاطها ولا بالبعض مجانا بل لا بد
من العمل بالراجح منها وجب أن يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه والضابط ما قاله الغزالي هنا وهو أن مدارك
الأحكام أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل فيجب معرفة هذه الأدلة الأربعة ولا بد معها أربعة أخرى اثنان مقدمات
آ معرفة شرائط الحد والبرهان على الإطلاق ب النحو واللغة والتصريف لأن الأدلة عربية وإنما يمكن معرفة دلالتها
بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب وأما العلمان المتممان فأحدهما يتعلق بالكتاب
وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والآخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاعتماد هنا على تعديل
الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة أحوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسائط فهذه الأمور الثمانية لا بد من معرفتها
ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بكماله بل ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها أيضا بل أن يعرف
مواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة وكذا السنة يجب أن يعرف الأحاديث الدالة على الأحكام وهي مع كثرتها
مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها أيضا بل أن يكون عنده أصل صحيح شامل للأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية دون
المواعظ والآداب وأحكام الآخرة وأما الإجماع فيجب أن يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك أن يفتي بأن
يوافق قول بعض الفقهاء المتقدمين أو يظن تولد هذه الواقعة في عصره ولم يبحث أهل الإجماع عنها وأما العقل فيعرف البراءة
الأصلية وأنا مكلفون بالتمسك بها إلا مع قيام دليل صارف عنه وهو نص أو إجماع أو غيرهما هذا فيما
يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية وأما ما يتعلق بالأصولية فيجب أن يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له
ويمتنع عليه لأنه شرط في الإيمان وأن يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات
ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكلام والنحو فيكفي معرفته بما يتوقف عليه الإيمان ولا يجب علمه من أدلته على التفصيل

الأدلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الإيرادات وهذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي
للحكم والإفتاء في جميع مسائل الفقه أما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفة ما يتعلق بتلك المسألة وما
لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الأحكام والاطلاع على مدارك جميع المسائل لأنه غير مقدور للبشر ه

البحث الثاني في أن النبي عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد ه اختلف الناس في ذلك

فالذي عليه الإمامية والجبائيان أنه لم يكن متعبدا في شيء من الأحكام به وقال الشافعي وأبو يوسف بالجواز وقال
آخرون إنه متعبد بالاجتهاد في الحروب فأما في أحكام الدين فلا وتوقف الباقون لنا وجوه آ قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي وهو ينفي
أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد ب أنه قال له بعض الصحابة في منزل ينزله إن كان هذا بوحي من الله فالسمع
والطاعة وإلا فليس هو منزل مكيدة مما يدل على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في أحكام الشرع فبان
أنه لا يكون فيها مأمورا باجتهاده ج أن الاجتهاد يفيد الظن خاصة والنبي عليه السلام قادر على معرفة الحكم يقينا بالقطع
بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن يقدر على علم القبلة فإنه لا يجوز له التقليد
والرجوع إلى الظن د مخالفته عليه السلام توجب الكفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما
شجر بينهم والمخالف في الاجتهاد لا يكفر لأن الرجل إذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد بحكم النص والمستوجب
للأجر لا يحكم بكفره ه لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الأحكام لأن حكم العقل
في الكل كان يحصل بالاجتهاد وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فإذا حدثت واقعة لم يبق فيها وحي كان مأمورا
بالاجتهاد ولا يتوقف عنه إلى نزول الوحي إليه لكنه توقف كما في مسألة الظهار واللعان و لو جاز له الاجتهاد
لجاز لجبرئيل عليه السلام فلا يعلم أن الحكم الذي نزل به من الله تعالى أو من اجتهاد جبرئيل عليه السلام ز الاجتهاد
عرضة للخطأ والرسول عليه السلام منزه عنه معصوم عن الزلل فلا يجوز استناد حكمه إلى ما يجوز أن يكون
خطأ ح الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا غير ثابت في حقه عليه السلام لأن الوحي متوقع في
كل حالة وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط ط لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد
لجاز أن لا يحصل [illegible] حتى لو كان متعبدا بالاجتهاد لا ظهر [illegible] الاقتداء والتأسي به ي
الأحكام الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها فلو قيل له عليه السلام احكم بما ترى فكان ذلك
تفويضا إلى من لا علم له بالأصلح وهو يقتضي إخلال المصالح الدينية والأحكام الشرعية بسبب تناصر الآراء
يا الرأي وصدق في الخبر وقد أجمعنا على أن النبي عليه السلام ليس له أن يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذا لا
يجوز له أن يحكم بما لا يعلم أنه صواب يب لو جاز أن يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لجاز أن يرسل الله رسولا
ويجعل له أن يشرع شرعه برأيه وأن ينسخ شرائع الأنبياء المشتركة على الأنبياء وأن ينسخ [illegible]

الله تعالى عليه وسلم ابن وكل ذلك باطل بل لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رايه واجتهاده لا ورث ذلك
تهمة في حقه وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وهو مخل بمقصود البعثة وهو ممتنع اعترض على
آيات الا بوحي صرف الى ما ينطق به دون ما يفعله منه فعلا فمن ابن ان كل ما يفعله كان وحيا قاله قاضي
القضاة. وقال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا الا انه يحكم بالاجتهاد ليس هو
عن هوى وقيل ايضا انه تعالى اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهنا العمل بالظن عمل بالوحي
لا بالهوى وفيه نظر لان المقصد ليس النطق اللساني بل الحكم الشامل للذهن والنطق سلمنا لكنه اذا اجتهد
فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاجتهاد عاطفة من الحكم فيكون الا به متناولا له ومن العلوم ان ما ينطق به
اذا كان مستندا الى الاجتهاد لم يكن عن وحي ولم يقتصر على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان
هو الا وحي يوحى فصرح عنه كون الاجتهاد ليس عن هوى او على قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي انه يدل على ان تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه بل بالوحي والنزاع انما وقع في الاجتهاد وفيه نظر
لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عدم تخصيص التبديل وعلى ب بانه لو كان انما يدل على جواز
مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالدال على الحروب والاحكام الشرعية خارجة عن ذلك قاله ابو الحسين
وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي يجوز مراجعته سواء كان
في الحرب او غيره لجواز استعمال الرسول على حكم شرعي فالسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل لكونه اجتهاديا
او لا وعلى ح بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص
وفيه نظر ان كل قضية لا بد فيها من حكم معين وانه تعالى عليه دليلا ماذا احال النبي عليه السلم او ب
في حكمه تعالى اعلامه به وعلى ٥ ان الحكم مظنون اولا الا انه عليه السلم لما افتى به وجب القطع به كان
الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي عليه السلم على تقدير الاجتهاد لا يعلم الحكم قطعا
فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصه عليه السلم بتجويز خلافه وعلى ٦ ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز
وحيان النص فلعله عليه السلم كان يصير مقدار ما يعرف به ان الله تعالى لم يرسل فيه وحيا وفيه نظر
لان الشرط اما عدم الوحي في الماضي او في المستقبل والثاني باطل اذ كل وقت يمكن حصول الوحي فيه فلا يصح
ان يكون شرطا والاول باطل ايضا لانه عارف بما اوحي اليه وعلى ٧ انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر لانه
ابطال اللازم وهو احدى مقدمات دليلنا وعلى ٨ يمنع كل اجتهاد عرضة للخطا لاجماع الصحابة وفيه نظر
للفرق فان الاجماع عندنا شرط فيه قول المعصوم فلا يكون خطا وعلى ح بان المانع من الاجتهاد
هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي عليه السلم وفيه نظر لان المانع
بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من هذه الحيثية والامكان هنا متحقق واجتهاد
الصحابة

١٤٢
ممنوع بما سبق في القياس وعلى ط قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق فان الامة
لو اجمعت عن اجتهاد وجب ان يحصل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد متساوي النسبة الى كل مجتهد فليس البعض
بالاصالة اولى من الاخر والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى ى بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد
وان لم يظهره صريحا لمعرفة ذلك وفيه نظر فان اخفا مثل هذا الاصل العظيم غير جائز على النبي عليه السلم
كما لا يجوز اخفا الكتاب والسنة ولا نسلم معرفة ذلك فان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع على انه عليه السلم لم يكن متعبدا
بالاجتهاد فكيف يكون مسرحا لكل معلوما وعلى يا بانه مبني على وجوب رعاية المصالح وهو ممنوع وقد تقدم جوابه
وعلى يب بالفرق فان الاخبار بالاشياء كونه صدقا فقد لا يكون فيه الكذب وهو الاخبار عن الشي على خلاف ما هو
عليه وذلك ما لا يجوز لاحد الاقدام عليه والاجتهاد بخلافه اذ كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان المجتهد مخبر عن
الله تعالى فاسلم ما سلم من الخبر المحذور ومنع اصابة كل مجتهد على ما ياتي وعلى يج بجواز ان الله
تعالى يفعل ما يشا ولا قبح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى يد باشتقاق التهمة لصدقه فيما يدعيه من تبليغ
الاحكام بحجة الرسالة وفيه نظر لانه عليه السلم لم ينص على كل حكم حكم بانه من عند الله تعالى يوحي اليه والا
لكان الحكم الذي اجتهد معلوما وهو ما عداه ليس كذلك واعلم ان السيد المرتضى رحمه الله جوز ذلك عقلا لكن منع
وقوعه وهو مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه آ قوله تعالى فاعتبروا وهو عام وهو عليه السلم كان اعلى
الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز ومعرفة المناط والفوارق وذلك يندرج
تحت الاية وكان مامورا به وكان فاعلا له والا لقدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالة على القياس كما تقدم
سلمنا لكن نقول لانه متمكن من استعلام الحكم قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن والاصل فيه مع تسليم
الدلالة على القياس انه واجب عند نزول الحادثة والطريان الفرع الماضي عليها ولا خلاف في عدم ذلك
في حقه عليه السلم لانه كان منتظرا الوحي فلا يكون مندرجا تحت العموم ب اذا غلب على ظنه تعليل الحكم بوصف
ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول فهو يقتضي
وجوب العمل بالقياس عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم فلا يجوز الرجوع الى الظن ج العمل بالاجتهاد
اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل
الرسول عليه السلم بالاجتهاد مع ان كان من امته عمل به كانت الامة افضل منه وهو باطل اجماعا لا يقال انه لا يمتنع
ان لا يعمل الرسول عليه السلم الا بالاجتهاد لانه افضل مما قلنا لانا نجيب عن هذا المنصب لو لم يجد اعلى منه لكنه
موجود لانه كان متمكنا من معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب عن آ بانه عام مخصوص بما لو امكن العمل
بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول فلا يلزم العمل بالقياس في الجميع وعن ب ان الوحي وان

كان اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة
واذا كان فيه نوع فضيلة لم يجز خلوه عليه السلم منه وفيه نظر فان المشقة انما توثر زيادة الثواب لو كان العمل
الذي اشتملت عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز الاجتهاد في حقه
على انا نمنع من استعمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز ان يكون في الوحي مشقة زايدة على
الاجتهاد بما يحصل له عليه السلم من الخوف والخشية من الله تعالى حال نزول الوحي عليه وجودة القريحة
انما يحتاج اليها من قصرت فطنته عن بلوغ نهاية الكمال الانسي وهو منتف في حقه عليه السلم د قوله
عليه السلم العلما ورثة الانبيا فيثبت له رتبة الاجتهاد لثبوته عنهم لا انتقال المراد به في اثبات
اركان الشرع لانا نقول انه نفسه من غير دليل وفيه نظر اذ لا يجب ان يكون كل تكليف العلما ثابت
ما كلف به الانبيا فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلما دون الانبيا عليهم السلم وايضا الارث
انما هو فيما ثبت للانبيا ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى العامة ٥ ان
بعض السنن مضافة الى الرسول عليه السلم فلا يكون بالوحي والا اشتقت ما تريد الاضافة كالانبال
لمن اثبت حكما بالنص الظاهر الخالي عن الحاجة الى الاجتهاد انه مذهب فلان فلا يقال مذهب الشافعي
وجوب الصلوة بخلاف ما اثبته بضرب من الاجتهاد فانه يضاف اليه كما هنا وفيه نظر لما فاته قوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى فيجوز اضافة السنة اليه فيما لم يسل الحكم فيه و قوله تعالى انا انزلنا اليك
الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق عليه
انه مما اراه الله له وقرره ابو علي الفارسي فقال لا يجوز ارادة فيه العين لاستحالتها في
الاجسام والا الاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما
ما دون المعنى ليحكم بين الناس بما جعله الله لك رايا وفيه نظر فان عموم سياق الكلام تعلقه بالاول
بالحكم الا استعمل على المنزل وهو منا في الاجتهاد وما يحكم به فلا يرجع اليه ضمير وانتفى دليل فساد
ارادة الاعلام ز قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد
لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه نظر لانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح العملية في الدنيا وبعض
الحروب والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والا لكان الغير اكمل منه ولا نسلم المشاورة
المصير الى ما ذهب اليه القوم لجواز ارادة استعلام معرفة كل منهم بالحروب بحيث يتوصل الى كل ...
ليتوجه لذلك الشرح قوله تعالى بطريق العتاب في اسارى بدر وقد اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى
حتى يثخن في الارض فقال النبي عليه السلم لو نزل من السما الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان

١٤٣
قد اشار بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه التخطية له عليه السلم وهو محال على الانبياء فلا يكون
ذلك بطريق العتاب له ويلزم ان يكون عمر افضل منه عليه السلم حيث حكم بالخلاص له دونه وهو باطل
بالاجماع فاذن الوجه انه كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او فدا الكل واشار بعض الاصحاب
باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب لاجل البعض لا له عليه السلم ولهذا جا في بعضه الجمع في قوله تريدون
عرض الدنيا ومعلوم انه عليه السلم لم يكن كذلك ط قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه
الخطا وهو لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا امتناع الخطا عليه فان
كان عتابا له عليه السلم دون اصحابه فانا نحمله على ترك الاولى وهو راجع الى مصالح الدنيا لا الى الاحكام الشرعية
ح قال عليه السلم في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلم الا الاذخر
ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثنا بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي اذا كان عاما
لم يجز الاستثنا الا الدليل ولو لم يكن بوحي لكان عن اجتهاد ومتعذر بل يمتنع حصوله لو كان منفردا به في تلك
الحال فان سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد فالحكم بالمعذرة في الوحي يستلزم اولوية الحكم به في الاجتهاد
لا يقال انه مستند الى اجتهاد سابق لانا نقول لجاز استناده الى وحي سابق ولانه ممتنع والا لوجب عليه
اظهاره ازالة للتلبيس باعتقاد العموم بل الحق انه كان مريد الاستثنا فسبقه العباس ي روي الشعبي ان
رسول الله صلى الله عليه واله كان يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان
قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وفيه نظر لاستلزامه
التخطية في الاحكام وهو محال عليه عليه السلم على ان الخبر مرسل فلا حجة فيه ونمنع ان الحكم بغير القران لا يكون الا
بالاجتهاد بل يكون بالوحي ثم ينسخ بالقران يا على هذا لجل الرواية انه صح قوله عليه السلم لو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي وفيه نظر لان افعال الحج لابد وان يكون
بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها نعم لما بين له عليه السلم الحج قارنا فبادرهم اوحي اليه فضيلة التمتع وانه
ليس للقارن ذلك تاسف على المبادرة الى القران وفوات العمرة. البحث الثالث في عدم جواز
الخطا عليه. اختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عليه السلم في جواز الخطا عليه في اجتهاده فالاكثر على
المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط عنا لانا اوجبنا امتناع الخطا عليه
مطلقا ووجوب عصمته وب امتناع تسويغ الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون باتباعه في الحكم
لقوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وغير ذلك من الايات فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك لا يكون خطا احتج الاخرون بقوله عفا الله

عنك وهو يدل على انه اخطأ فيما اذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم فيه عذاب عظيم وهو يدل على الخطأ في اخذ الفداء وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطأ
علينا فكذا عليه وقال عليه السلام انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء
من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فكذا في اقواله والجواب
من المجتهدين والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثالث ان المراد المانع في عدم العلم بالعيب
ولهذا عقبه بقوله وحي الي في التفاصيل والخطاب في طريقه من شهادة الزور او الاقرار بالكذب ونحو
غلطا فعاله **البحث الرابع في الاجتهاد في زمانه عليه السلام** اتفق القائلون بالا
جتهاد على جوازه بعد الرسول عليه السلام واختلفوا في جوازه في زمانه عليه السلام فالاكثر جوزوه عقلا ومنع
منه الاقل واختلف القائلون بالجواز في امور ثلاثة آ جوازه للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم
من اطلق الجواز فمنهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا لم يوجد منع ومنهم من قال لا يكفي عدم المنع بل لا
بد من الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف ج اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا
فمنهم من قال انه كان متعبدا به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف في حق الحاضر دون الغائب كالقاضي
عبد الجبار واعلم ان الوجه الجواز العقلي للحاضر فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول عليه السلام قد اوحي الي
انكم مامورون بالاجتهاد والعمل بمقتضى ظنكم واما الغائب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع
اليه وحصول الوقت واما وقوع التعبد به للحاضرين فقال القوم لم يقع لوجهين آ لو اجتهد الصحابة في عصره
عليه السلام لنقل كما نقل اجتهادهم بعده اعترض بجواز ذلك ولم ينقل على انه قد نقل اجتهاد سعد بن
معاذ ب الصحابة كانت ترجع الى الرسول عليه السلام في الحوادث ولو جاز لهم الاجتهاد لفعلوه ولم يرجعوا
اليه اعترض بانهم فزعوا فيما لم يظهر وجه الاجتهاد او تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص احتج
المثبتون بوجهين آ انه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم فقال
عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني
لما اتوها ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة اعترض
بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات ب انه عليه السلام امر بالمشاورة ولا فائدة الا في الاجتهاد
الحكم على حسب الاجتهاد اعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا احكام الشرع واما في حق الغائب
فالاكثر على جواز الاجتهاد لخبر معاذ **البحث الخامس في تجزؤ الاجتهاد** اختلف
الناس في انه هل يتجزأ الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم
دون آخر فمن نظر في مسألة القياس فله الافتاء في مسألة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن نظر في

الفرائض جاز له الافتاء فيها وان جهل مسائل البيع وغيره واحتجوا بوجهين آ ان مالكا كان فقيها اجماعا
مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري ولو شرط في الفقه العلم بجميع الفتاوى
لما جاز لمالك ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة عنده لا انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر
وان كان في وقت آخر ب ان الطالب اذا اطلع على دليل مسألة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل
المسائل في العلم بتلك كما جاز للثاني الافتاء فكذا للاول اعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل
التي لا يعلمها تعلق بهذه المسألة وفيه نظر لما فاته الغرض ولانا لا نشرط الاستقصاء في جميع
المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون الاقل مدخل في مسائل الاكثر فالعالم بعد بهذا التجويز فكذا هنا
ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف احتج الآخرون بان ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض
واعترض بان التقدير حصول جميع الامارات في ظنه اما او بعد تحري الفضلاء السابقين للامارات
المطلب الثالث ما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فبالشرعي خرج
العقلي ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات
وما اتفقت عليه الامة من المسائل الظاهرة وقال ابو الحسين المسألة الاجتهادية هي التي اختلف
فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية واعترض بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة
اجتهادية فلو عرف الاجتهاد باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر اذ لا دور في اشتراط جواز الاختلاف الشرعي لكون
المسألة اجتهادية وتعريف الاجتهاد بما وقع فيها الخلاف بين العلماء **المطلب الرابع في**
حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول
خالف الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول
مصيب سواء اخطأ او لا ولم يريدا بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد للعلم الضروري بفساده بل نفي
الاثم والخروج عن عهدة التكليف وباقي العلماء على فساده وانه اثم لوجوه آ ان الله تعالى نصب الادلة
القاطعة على هذه المطالب ومكن العقلاء من معرفتها فوجب الا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم ب انا نعلم
بالضرورة انه عليه السلام امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم
وكان يكشف عن مؤتزر البالغ ويقتله ومعلوم ان المعاند العارف مما يقل والاكثر مقلدة عن دين
آبائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجزة ج قوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله
تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وذم المكذبين للرسول عليه السلام مما لا ينحصر في الكتاب والسنة
د اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك اعترض على آ بمنع نصب الادلة
القاطعة وتمكن العقلاء من معرفتها خصوصا وهو نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقائد من زمن

ووفاة الرسول عليه السلام وبعده ان يكون احد منهم مكابرا سلمنا لكن لا نسلم اقتضاء ذلك لاثمهم
بالعلم لجواز انهم كانوا مامورين بالظن الغالب سواء كان مطابقا او لا وحينئذ تحمل الآية
على ان التكليف انما وقع بالظن ان اليقين التام المتولد من البديهيات المرتبة ترتيبا صحيحا
متعسر لا يصل اليه الا الآحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة ولا حرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة بمعرفة ما عجز عنه الخلق من غير مدة
في خمسمائة سنة ولانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين بهذه الادلة والدقائق والجواب عن شبهات
الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقائق الهندسة وعلم الهيئة والحساب مع انه عليه السلام حكم بايمانهم
سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن يمنع عقاب المخطئ والاجماع في محل الخلاف ممنوع وعلى ب بانه عليه
السلام قتلهم لجهلهم بالحق مع اصرارهم على ترك التعلم لا للجهل مطلقا فلعله عليه السلام بالغ في
ارشادهم ولم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب واما من بالغ في الطلب والبحث فيمنع
انه عليه السلام قتله سلمنا قتله لكن يمنع عقابه وعلى ج بانه ذم الكافر والكفر لغة الستر وهو
لا يتحقق الا في المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا يعرف الدليل على
صحة النبي ثم يقول به اما العاجز الموقف الذي بالغ في الطلب ولم يصل فلا يكون كافرا ثم احتجا بانه تعالى
ملك رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو
احتاج الى تعب في طلب الماء اسقط عنه فرض الوضوء فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبة من افنى طول عمره
في الفكر والبحث وفي آ نظر لان المطلوب من المسائل الاصولية العلم فلو لم ينصب دليلا عليه واوجب
منه لزم نسبته تعالى الى القبيح وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال ومنع تعسر الوصول الى العلم وكون
في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عنه في المدة المتطاولة لانه يوجب النظر في الادلة ومعرفة
واصحه ولا يشترط معرفة الادلة على كل مسألة من فروع الاصول ولا الجواب عن الشبهات وعلى الاجماع
على العقاب ولا عبرة بنزاعهما نظرا الى قتله على بقاء الكفر فليستند على العقاب
وبمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق وعلى ج نظر للاجماع على ان اسم
الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سواء كان عن عناد او لا والعظمة هنا تابعة وعلى د انه اعتقد نقيض
الحق واحتجاجهم باطل بما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق مع المبالغة في البحث والنظر بل الواجب
مع استيفاء النظر والبحث الوصول الى الحق وقد نقل عن بعض المعتزلة قول الجاحظ والعنبري بالجهل
بالمسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين فلا يكفر مخالفها كمسألة الرؤية وخلق الاعمال وقدم الكلام
وعزى ذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة والمشهور عن ذلك **البحث الثاني في حكم**

الاجتهاد في المسائل الشرعية اختلف الناس في المجتهد المخطئ في
الاحكام الشرعية هل يعذر ويأثم ام لا فالاكثر على عدم تأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر
المريسي وابن علية وابو بكر الاصم الى ان الحق متعين في كل مسألة وعليه دليل فمن اخطأه فهو آثم
لكنه ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في المسائل
الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتأثيمه
لا على سبيل الابهام ولا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر
والزنا لبادروا الى تخطئته وتأثيمه فلو كانت الاجتهادية كذلك في نفسها وحكموا بالمخالفة
فيها بالغوا في الانكار والتأثيم كما بالغوا في الانكار على المخالفة في وجوب الصلوات الخمس احتج
الآخرون بان الانكار قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما
تقدم في اثبات القياس ولان الحكم واحد معين على ما ياتي فلا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم
من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف باقامة الدليل المنصوب عليه والا
كان الحكم تشهيا وهو محال فالمخطئ اما ان يكون لتقصير في الاجتهاد فيكون آثما لتركه ما كلف به
او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لاستلزامه التكليف بالمحال **البحث الثالث**
في ان المجتهد في الفروع مطلقا هل هو مصيب ام لا اختلف الناس
في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتقريره ان نقول المسألة الاجتهادية اما ان
يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ام لا والثاني قول من قال ان كل مجتهد مصيب وهو قول
ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة ابي الهذيل العلاف وابي علي
وابي هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة
حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير من المصوبة ومنهم من
من الثاني نفيا وهو قول باقي المصوبين واما الاول وهو ان في الواقعة حكما معينا فذلك الحكم اما
ان لا يكون عليه امارة ولا دلالة او يكون عليه دلالة او امارة اما الاول وهو حصول الحكم عن دلالة ولا امارة
وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين قالوا هذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر
عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمله من الكد في الطلب لا على حرمان الاصابة
واما الثاني وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابته
الدليل الظني لخفائه وغموضه فلهذا عذر المخطئ واجر عليه وهو قول الفقهاء كافة وينسب الى الشافعي

حنيفة وقال آخرون انما هو مأمور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر بعد التكليف صار
مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا
فهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب
بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون ثم هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وخالفه
فيه الباقون والاقوى في هذه المطالب ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا
لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور وان قضاء القاضي لا ينقض به بيان تعين الحكم وجوه آ اذا اعتقد
احد المجتهدين رجحان امارة الثبوت والآخر رجحان امارة العدم فاحد الاعتقادين خطأ لان
احدى الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانها صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير مطابق
للمعتقد فيكون خطأ وان لم تكن احديهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فلا يكون
الاعتقادان مطابقين معا بل احدهما بخلاف المعتقد قطعا فيكون احدهما خطأ ولا يكون كل مجتهد
مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد ولان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل
والجهل باحكام الله غير مأمور به فلا يكون الكل مصيبا بمعنى الاتيان بالمأمور به فاعتقد بعضهم كون
احد الاعتقادين خطأ قوله لان اعتقد احدهما مثلا انه راجح فلنا اعتقد فيما ليس براجح
انه راجح في نفس الامر او في ظنه ط وهو حاصل فيكون اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجي
لا يوجب عدم الرجحان الذهني فالمراد [illegible] الاعتقادين فما سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر
لكنه لم يحكم بذلك الرجحان بل حكم بخلافه ويسمى عن الاعتقاد الخطأ المعارض لما التحق
بخلاف الجهل لان مخالفة المعتقد فيه معاندة للحكم والجواب الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس
اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه لا ثالث لانا نعلم ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشيء
لعدمه امتنع حينئذ كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فمتى حصل اعتقاد
كونه راجحا في نفس الامر فان الظن [illegible] هذا الاعتقاد او لا ينفك عنه ومعها يحصل المقصود لو
انه عن جازم لان اعتقاد اولوية وجود الشيء عن اعتقاد وجوده واعتقاد اولوية الموجود حاصل
مع الجزم لان المجتهد يقطع باولوية اعتقاد امارته ظنا انه المعنى الحق نعم انه عن جازم بالحكم لكن
الحكم بالاولوية لا يستلزم الجزم بالوقوع كما يقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يوجد
المطر وعدم المطر لا يقدح في الاولوية بل هي مقطوع بها لكن هنا فمتى حصل اعتقاد جازم غير
مطابق لاحد المجتهدين فيكون خطأ وجهلا ومنهيا عنه ب المجتهد ان كلف بالحكم لا عن طريق لزم

خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان عن طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به
اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به اجماعا لامتناع
وقوع العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فالحكم تعادل الامارتين اما
التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم واحد ومخالفه مخطئ والاعتراض
لم لا يجوز ان يختلف الحكم لا عن طريق فالحكم في الدين بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل اما عند عدمه
فممنوع اذ العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والا كان تكليفا بالمحال وفي المسائل الاجتهادية
لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر
للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاقه علم انتفاء الدليل واذا لم يوجد دليل جاز العمل بالحدس
والتوهم كما يستند عليه امارات العقلاء بالعمل بالوهم والحدس سلمنا الامر بالحكم لطريق لكن يجوز حصول
طريقين متعادلين او يكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا علم له بكون
الامارة الراجحة انما يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا
بالاضعف اذ لا يستبعد عقلا ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة
الآخر العمل باضعفها كما يحمد بخلق الله تعالى في قلبه من مصلحته العمل بالاقوى لخاطر بوجوه الترجيح
ويستعمل الآخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل على اضعف الامارات والجواب
ان القوي مع كونها في نفسها اضعف غير متيقن كما لا يتيقن فلن يكون هذا في العادة وليس فيها والجواب
الدليل موجود وهو الاجماع على وجود الترجيح [illegible] لا حاجة اليه ووجود الترجيح يستدعي وجود
اصل الدليل [illegible] الدليل اليقيني والظاهر قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يوقف
على الاقوى فلنا لا نسلم رجحان القوي على الضعيف انما يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف
والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون القول المعتبر من الامارتين في حق المكلف متساويا الا ان اجتهادا او ان
الاطلاع فان وجب تحصيل العلم بتلك الامارة الى اقصى الامكان كان من لم يصل اليه مقصرا الى الاقصى
تاركا للواجب فيكون مخطئا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا
واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه وجب تخطئة من لم يصل اليه ومن وصل اليه كان مصيبا وهو
خلاف الاجماع احالة مع احدهما معاني الاجتهاد بحيث يخطئ العاجز عنه ولا يعذر الواصل
اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتكليف عندها من بعض فما لا [illegible] اصلا
فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع [illegible] مصيبا وهو باطل اتفاقا او يكون مخطئا الا اذا
وصل النهاية الممكنة وهو المطلوب ج المجتهد مستدل بامر على آخر ولا استدلال الا استحضار العلم بامور

يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجوده لكن الشيء في الاستدلال
متوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه
وبين المدلول فيتوقف ثبوتها على ثبوت المنتسبين فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن
متأخر عن الاستدلال لانه نتيجته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب متأخرا
عنه بمراتب وهو محال د المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب
فيكون مخطئا لا يقال لا نسلم طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن لكن يقال له ان طلب الظن الذي لك
ذكرت البحث وان طلب الظن الظاهر حرم وقبل الظن لا حكم لله عليك بل يترتب حكمه على ظنك بعد حصوله فهو
طالب للظن دون الحكم والجواب لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر
في امارة مخصوصة والنظر في الامارة موقوف يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب
الظن موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار ه قوله تعالى وداود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان
بفهم الحق في الواقعة وهو يدل على عدم فهم داود والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد
حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب واحد اعترض بان المفهوم ليس بحجة سلمنا لكنه ورد بانهما حكما
في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص
الناسخ دون داود وكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه ويدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما
ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا اختلاف حكمهما لكن يحتمل انهما
حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكان مختص في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان فصار ما
حكم به حقا متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب التفهيم الى سليمان و قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ولولا ثبوت حكم متعين في محل الاستنباط
لما كان كذلك اعترض بوجوب حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله
وما يعلم تأويله يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم
دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم
ز قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق
في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصول الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن
ح القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي عن مخالفته

وهو اثر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الامور الاجتهادية ح قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
وان اخطأ فله اجر واحد وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطأ وصواب اعترض بالقول بموجبه والمراد ان
الحاكم اذا اخطأ في اجتهاده فله اجر واحد عن ان الخطأ عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسألة
اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد البحث التام عنه وهو غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطأ في نظره
فرد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم يكذبون او مغالطة الخصم لكونه الحن بحجته لانها
وجب عليه من حكم الله تعالى وكيف وقد اوجب عليه من حكم الله تعالى ولهذا قال عليه السلام انما احكم بالظاهر وانكم
لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له
قطعة من النار ط الاجماع على اطلاق الخطأ في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك فقال رجل هذا ما ارى الله فقال
عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطأ فمنه
وان كان صوابا فمن الله وقال لما ردت عليه امرأة في المبالغة في المهر اصابت امرأة واخطأ عمر وقال علي
عليه السلام في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما
انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك
الدية وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان وانكر ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول وانكر عليهما القول به وقال ابن عباس
من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان
نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
ابا الاب ابا وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطئة من غير انكار
وكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطأ في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد فيه
او كان اهلا وقصر او لم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما اذا تم الاجتهاد من اهله
ولم يوجد له معارض قطعي فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه ى القول
بتصويب المجتهدين يفضي الى الجمع بين النقيضين والتالي محال بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان احد
المجتهدين قد يقول بالنفي والآخر بالاثبات او احدهما بالحل والآخر بالحرمة فلو كانا حقين لزم الجمع بين
المتناقضين يا الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان كل واحد مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة
لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه وفائدة المناظرة اما معرفة صواب مذهب خصمه
او رده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب الحرام اذ رد المصيب عما اصاب فيه حرام بين

لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الانية بالطهارة والنجاسة ان يقضي بصحة اقتداء كل واحد
من المجتهدين بالاخر لاعتقاد المأموم صحة صلوة امامه لكن القول بتصويب المجتهدين يستلزم الشارع فان
الشافعي لو قال لزوجته الحنفية انت باين وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة
يجوز المراجعة وبالنظر الى ما يعتقده المراة من تحريم الرجعة يحرم عليها ان تسلم نفسها اليه وذلك يقتضي
الشارع الذي يمتنع شرعا وهو محال وكذا لو نكح امراة بغير ولي ونكحها اخر بعده بولي فانه يلزم من صحة
المذهبين حلها للزوجين وهو محال واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا استحال العمل بقوليهما
معا وترك احدهما لعدم الاولوية بل الاصل عدم التصويب ... كل مجتهد الا ما خرج عنه الدليل
والاصل عدم الدليل المخالف فيما نظر فيه فيبقى فيه على حكم الاصل خالفناه في تصويب واحد غير معين
... ولا اجماع فيما نحن فيه موجب الحكم بنفسه احتج القائلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة لامور ا لو كان
في الواقعة حكم فان لم يكن عليه دليل قطعي ولا ظني لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عليه ما يفيد احدهما
وجب قدرة المكلف على تحصيله فيكون متمكنا من تحصيل العلم به او الظن فالحاكم بغيره حاكم بغير ما
انزل الله تعالى فيكون كافرا وفاسقا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك لامر الله تعالى فيكون
عاصيا والعاصي من اهل النار لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها والاجماع على فساد
هذه اللوازم فنعلم انتفاء دليل الحكم لا يقال هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة
فالتكليف باتباعها حرج فيكون منفيا لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة
الاحكام دون غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها والشبه فيها وكان الخطا فيها كفرا
وضلالا فكذا هنا واذا ابطل وجود الدليل وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب القول بنفيه ب
لو كان هنا حكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان على تقدير
وجود الحكم ان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بالمحال وان وجد عليه دليل فان لم
يستلزم المدلول قطعا ولا ظاهرا استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظاهرا فان لم يمكن وجوده
بدون المدلول كان استلزامه قطعا لا ظاهرا وان امكن وجوده بدون المدلول في بعض الصور واستلزامه
في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما على انضمام قيد اخر اليه لزم الترجيح من غير مرجح لان ذلك
الشيء تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين وان توقف كان المستلزم للمدلول
هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول استحال استلزامه الا بقيد اخر ويتسلسل

وان لم يمكن كان دليلا قطعيا لا ظاهرا لا يقال الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون المدلول اولى
بالوجود اولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا المعنى ملازم له ابدا لانا نقول لا نعقل الاولوية دون الوجوب
لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها تارة والوجود اخرى فرجحان احدهما
على الاخر ان توقف على امر زائد لم يكن الاول كافيا في الرجحان وان لم يتوقف لزم ترجيح الممكن من غير مرجح
فثبت ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه فثبت انه لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل
قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انتفاء الحكم ج الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل على وفق
ظنه ولا نعني بحكم الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا للقطع على انه
عمل بما امر الله تعالى به فكل مجتهد مصيب د لو حصل في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا ويستلزم التالي
امورا اربعة ا انه لا يجوز من الصحابة تولية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التولية منه تمكين من ترويج
الباطل وهو غير جائز لكنه قد وقع فان ابا بكر ولى زيدا مع مخالفته اياه في الجد وولى عمر شريحا مع
مخالفته في كثير من الاحكام ب يلزم ان لا يمكن من الفتوى وهم لا يفعلون ذلك ج كان يجب نقض
احكام مخالفيهم بل الواحد بعض حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم نقض بعضا بالمخالفة ولم
ينقض البعض د اختلفوا في الدماء والفروج والخطاء في ذلك كبيرة فانه لا فرق بين ان يمكن غيره بفتواه
في الباطل من القتل واخذ المال ونحو ذلك وبين ان يباشر بنفسه ... وجوب تفسيق ... والبراءة منه ولما لم يوجد
شيء من ذلك علمنا انتفاء الحكم لا يقال ... وان يكون ذلك الخطا صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية ولا المنع
من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه كبيرة لكن لا نسلم ان الخطاء يقال ما يلزم هذه الامور لو حصل في المسائل
طريق مقطوع به اما اذا لم يكن وخفيت الشبهة وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا
للعذر وسقوط الذم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة والتشنيع
الصحابة اختلفوا قبل العقد للبيعة فقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله
عليه السلام الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا البراءة والفسق فكذا هنا ولانهم اختلفوا في مانع الزكاة
هل يقاتل ومضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص لمنع كون الاختلاف
في الدماء والفروج كبيرة فانه لما لم يمتنع كون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبكم جاز ان يكون الخطا
فيها صغيرا ولم يمتنع تساوي مباشرة القتل والغصب والتمكين منهما بالفتوى الباطلة ولم لا يجوز ان
يكون التمسك بما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق لانا نجيب عن ا بان الدليل
على كونه كبيرة لو كان فيه خطا ان تارك العمل به تارك للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار وعن
ب ان غموض الادلة وكثرة الشبه اقل منها في العقليات مع ان المخطي فيها كافر او فاسق وعن ج ان

ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عمن نقل عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من
التوفيق ولو تعذر صرفنا الى كون الخطا صغيرا لما بينا فساده بطريق التوفيق ليس الامر كما نقلناه
... عنهم وما نقلتموه الى اخره فانا لا ندعي التفسيق في كل الاختلافات في المسائل الشرعية حتى يعترضنا
ما ذكرتم وانتم تدعون الخطا في كل الاختلافات فينقض عليكم ما ذكرناه فيحمل التخطئة على ما اذا وجد في
المسئلة قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال واما الانصار فانهم لما سمعوا الخبر
الحديث الائمة من قريش لم يسمعوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه
واطلع عليه فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطا بعد اطلاعه عليها ... الباقيين من الاخر وهذا هو
الجواب ايضا عن اختلافهم في مانع الزكاة وقضية المجهضة قوله لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في
الدماء والفروج حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا قلنا قد بينا الدليل على كونه كبيرة
فانه عليه السلام قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله
وهذا وامثاله مما لا يحصى كثرة يدل على ان الخطا كبيرة ه لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع
بكون الخطا فيه مغفورا وقد حصل فهو غير مخطئ بيان الشرطية انه لو حصل القطع بكونه مغفورا
لكان بعد ذلك الوقت اما ان يجوز المخطئ كونه محلا لنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجز كان النائب
عن النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله فلا يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا
خلف وان جوز كونه محلا لنظر زائد فاما ان يعلم في تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر
الزائد او لا يعلم فان علم لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها عفي له ما بعدها الا انه لو
اقتصر على اول المراتب لم يعف له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يعفى له ما بعدها ولا
يتميز له بعض تلك المراتب عن بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغريا بالمعصية لعلمه بانتفاء المضرة
عليه في ترك النظر الزائد مع كونه مستحقا ... لا يعرف تلك المرتبة واذا لم يعرفها جوز ان لا يغفر له
اخلاله بما بعدها من النظر وجوز ايضا في كل خطوة من المجتهدين انهم لم ينتهوا الى المرتبة التي لم يغفر لهم
ما بعدها وهو يقتضي تجويز كونهم غير مغفور لهم ومعلوم انه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه مغفورا
له لكنه حصل القطع بذلك لانهم اتفقوا من زمن عصر الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك مغفور
فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطئ و قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خير في تقليد
اصحابه وقد كانوا مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او الاجتهاد لكان قد
حثهم على الخطا والمصير اليه وهو باطل ز قال عليه السلام لما بعث معاذا الاجتهاد على السنة
في الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل بين حال دون حال فالمجتهد مصيب مطلقا ح ...

يستلزم نصب دليل قاطع دفعا لازاحة الاشكال وقطعا لحجة المحتج كما هو المالوف من عادة الشارع
ولهذا دعى اليه بقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم بفسق المخالف ط الاختلاف في ترجيح الادلة
المتقابلة في المسائل الاجتهادية لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا بنفيه فدل على ان الدليل من الجانبين
بين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم فكانت حقا والجواب عن ا ان على
الحكم دليلا ظاهرا لا قطعيا ولا يلزم الكفر ولا الفسق قيل لان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد
كان تكليفه طلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد ...
ولم يصل الى ذلك الحكم وظن شيئا اخر تغير التكليف حينئذ وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وحينئذ يكون
حاكما بما انزل الله لا بغيره فسقط ما ذكروه من الاستدلال وهو الجواب عن ب لانا نسلم ان المجتهد بعد
ان اجتهد وظن ان الحكم كذا فانه مكلف بالعمل بمقتضى ظنه وحكمه تعالى في حقه ليس الا ذلك لا يجوز لمن
يقال انه قبل خوضه في الاجتهاد كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل
لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطا تغير التكليف بما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال والدال على هذه الدلالة
تنتقض بما لو وجد نص في المسئلة ولم يجده المجتهد بعد الطلب ثم ظن بمقتضى القياس خلاف ذلك الحكم
فان تكليفه حينئذ يقتضي ذلك القياس مع الاجماع على كونه مخطئا في هذه الصورة فجوابهم جوابنا عن العلم
المصوبة من منع التخطئة في هذه الصورة فالاصل في الجواب ما تقدم وهو الجواب عن ج لانا نمنع البراءة
والتفسيق لو علم تعين حكم الله تعالى لكنه بعد الخطا مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله تعالى بلا
... سيما ذكروه وفيه نظر فان الحكم تابع للمصالح لا للظنون ولا يسلم تغير حكم الله تعالى باعتبار حصول
ظن غير الحكم المعين بل الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير نعم لا ياثم ولا يفسق من حيث العذر الحاصل له باعتبار
... في اصابة الحكم المعين مستندا الى الدليل الظاهر فلما حصل الظن عنه لتقصير في الاجتهاد ظن اصابة الحق
فاسمل ... النظر باعتبار توهمه بسبب ظنه انه فعل المامور به وعن ه ان المرتبة التي عندها
يحكم بكونه مغفورا لها ما بعدها هي الاتيان بما يقدر عليه من غير تقصير وعن و انه معارض بقوله عليه السلام
من اجتهد واخطأ فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دلايل قاطعة ولا يحصل التعارض
وهو الجواب عن ز وعن ح لا مانع من اقتضاء الحكم طلب ظن ذلك الحكم بناء على الادلة الظنية لا طلب
العلم به فلا يجب نصب دليل قطعي ولا يلزم حصول العذر وعن ط انه يتعد بتسليم ان الترجيح قد يكون
بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتباره جزءا من الدليل وحينئذ لا يكون المرجوح دليلا ولو كان دليلا

فلا نسلم وجوب ترتيب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر المبحث الرابع في القول بالاشبه
هذا لا يجيء على راي الامامية ومن وافقهم في ان لله تعالى في كل مسئلة حكما معينا وانما ياتي على راي المصوبة
وقد اختلف القائلون بعدم الحكم فقال بعضهم بالاشبه وهو انه وان لم يكن لله تعالى فيها حكم لكن لو حكم
لم يحكم الا بكذا وسماه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات
وكان موجودا كان الامر به واردا بالاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات فيلزم كون الحكم بذلك
الاشبه واردا وقد فرض غير وارد هذا خلف وان لم يكن اقوى الامارات موجودا لم يكن الاشبه
ايضا موجودا لانا فرضنا الاشبه هو اقوى الامارات واما ان كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى
الامارات استحال ان يكون معينا للمكلف اذ لا قائل بوجوب حكم في كل واقعة لو نص الله تعالى
على حكم فيها لنص عليه تعالى لكونه معينا للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا بوجوب رعاية المصلحة كما
هو مذهبنا ومذهب المعتزلة وجب ان ينص الله تعالى عليه ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة
وان لم يجب كما هو راي الاشاعرة جاز ان ينص على غيره فيبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص
الا عليه وان لم يكن مصلحة ولا مفسدة فهذا انما يمشي على راي الاشاعرة الذين نفوا وجوب رعاية المصلحة
في الاحكام وكل من قال بذلك قال انه لا يتعين عليه ان يحكم على وجه معين بل له الحكم كيف شاء فيمتنع
القول بالاشبه احتج القائلون به بوجهين آ قوله عليه السلم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر واحد
صرح بالتخطئة وليست لاجل مخالفة حكم واقع لانا دللنا على انه لا حكم فيكون لاجل حكم مقدر وهو
الاشبه ب المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا نوعا وجب ان يكون
معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا
وان كان غيره فانه غير معقول ثم لا نص عليه ولا اجماع عليه ولا دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطئا بالعدول
عنه وكيف ينتقص ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل له الى اصابته المبحث
الخامس في فصل التنازع بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القائلين بان المصيب
واحد اوردوا على المصوبة اشكالا وهو ان تصويب الكل يفضي الى التنازع بحيث لا يمكن حله كما
قلنا في الزوج لو قال لامراته انت باين وكانا مجتهدين ثم راجعها وكان شفعويا يرى الرجعة
والمراة حنفية ترى ان الكنايات بواين فهنا يتمكن الزوج شرعا من مطالبتها بالوطي والمراة مامورة
بالامتناع ولا يمكن قطع هذا التنازع قال المصوبون هذا الاشكال وارد عليكم ايضا فان المخطئين
تساعدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه ما لم يعلم كونه مخطئا فهو وارد عليكم
ايضا وطريق التخلص ان نقول الحادثة ان نزلت بمجتهد واختصت به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه وان

١٤٠

تساوت الامارات عنده تخير بينهما او توقف ورد الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره
فان كان يجري فيه الصلح كالاموال اصطلحا او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد وان لم يوجد
رضيا بحكم بينهما فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجز فيه الصلح كالمسئلة المفروضة
رجعا الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او لا وحاكما او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان
يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما
اتفق عليه الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الاورع فان استووا تخير بينهما فان تعلقت بغيره عمل
كالمتقدم في المجتهدين المبحث السادس في نقض الاجتهاد اذا تغير اجتهاد
المجتهد فان كان في حقه مثل ان يكون قد اداه اجتهاده الى جواز التزويج بغير ولي او الى ان
الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول قد اتصل به حكم حاكم
وقضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينفسخ النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل
به تقرر وتاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان حكم
القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا الا ان الحكم عندنا لا يتغير بحكم القاضي وعلمه وان كان تابعا
لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي بالشيء حلالا في نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم
الحاكم لزمه مفارقتها احتياطا والا كان مستديما للحل لا مستباحا بها على خلاف معتقده ومرتكبا
لما يحرمه وهو خلاف الاجماع وان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع
فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير
اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو من اهله في جهة القبلة ثم تغير
اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء
القاضي فانه متى اتصل به الحكم استقر على ما تقدم من الاشكال واما قضاء القاضي فان كان قد خالف
دليلا قاطعا كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص فيه على العلة فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه
قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل اجتهد وحكم باجتهاده فانه لا يجوز نقض حكمه والا
لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير
اجتهاده لظهور الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم
الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها المبحث السابع في انه لا يجوز
ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب
اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى المكلف ان يحرم ويوجب ويبيح باختياره بان يقال له

احكم بما رايت او بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا موسى بن عمران وقال ابو
علي الجبائي يجوز ان يقال ذلك للنبي عليه السلم دون غيره وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه
وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى وان جزم في صدر كلامه بالمنع وانه لا بد في كل حكم
من دليل لا يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب الا انه
في اثناء كلامه يشعر بالجواز في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة احتج المانعون بوجوه
آ ان اجاز هذا التكليف ان جعل الاختيار قائما به المصلحة فهو محال لوجهين آ انه على هذا
التقدير يسقط التكليف فانه اذا قيل له ان اخترت فافعله وان لم تختر فلا تفعله كان مخيرا بين
الفعل لا تكليفا واعترض بعض الطلاب في حكمين يجوز الخلو عنهما كالوجوب والتحريم في الاتيان الا انه لا
ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف تخيير الكفارات لتمكنه من الانفكاك
عنها اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف استحال التفويض حينئذ لوجوه
آ انا ان نجوز التفويض في الحوادث الكثيرة او في حادثة وحادثتين والاول محال للعلم القطعي با
متناع حصول الاصابة دائما على سبيل الاتفاق في كل الامور والا لجاز ان يقال للامي اكتب كتابا فانك
لا تخط بيمينك الا ما طابق … الكتاب ولان يقال للجاهل اخبر باشياء فانك لا تخبر الا
بالصدق والا لزم بطلان الاستدلال بالاحكام على العلم وبطلان الاستدلال بالاخبار عن الغيب
على النبوة وكذا لا يجوز ان يقال له احكم فانك لا تختار الا الصواب واما الثاني وهو جواز ذلك في
القليل فانه وان كان جائزا الا ان القول به خارق للاجماع فان كل من منع من الكثير منع من القليل
فالفرق خارج عن الاجماع وفيه نظر للفرق بين الكتابة المفتقرة الى تقدم المعرفة بالصيغة
وبين الاختيار الغني عن تقدم غيره وكذا فرق بين الاختيار والاخبار المتوقف على علم المطابقة
ب انما يحصل القصد الى الفعل بعلم او ظن بكونه حسنا ولا بد وان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام
على الفعل واذا لم يتقدم هذه الامارة المميزة كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما
لا يطاق لا يقال المميز موجود وهو قوله قد علمنا انك لا تختار الا الحسن لانا نقول هنا ينبغي ان
العلم بالحسن بعد فعله وبعد الفعل يزول التكليف عنه فالمحذور لازم لوجوب تقدم المميز بين الحسن
والقبيح على الاختيار والا لزم تكليف ما لا يطاق وقوله انك لا تحكم الا بالصواب لا يحصل معه
التمييز الا بعد الفعل والمتقدم لا يجوز ان يكون هو المتاخر وفيه نظر لان وجوب تقدم العلم
او الظن بالحسن على الفعل انما يثبت على تقدير جواز وقوع القبيح اما على تقدير عدمه فلا والجواز
هنا ممتنع ج لو جاز ان يقول احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب

١٤١

المتنبي من غير دليل بل يفوضه الى اختياره ولجاز ان يكلفه الاخبار بما شاء فانه لا يخبر الا عن حق
ولجاز ان يثبت في مسائل الاصول من غير اجتهاد ولجاز ان يكلفه الاخبار بما شاء فانه لا يخبر بصدق
الا عن حق ولجاز ان يثبت في مسائل الاصول من غير اجتهاد ولجاز ان يفوض الله تعالى من غير
وحي بل على وفق … وهو باطل اجماعا د لو جاز ذلك للعالم لجاز في حق العامي ه وهو يدل على
عدم الوقوع لو كان النبي عليه السلم مامورا باتباع ارادته من غير دليل لما نهي عن اتباع هواه اذ
معناه الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه قد نهي بقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما
ينطق عن الهوى لا يقال اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان نصا على حقية كل ما يميل
قلبه اليه فلا يكون اتباعا للهوى لانا نقول سمي اتباع الهوى شرعا وفيه نظر للامكان
لولا القول وفيما عداها خبر منه ز لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل له فعلت
لكنه قد قيل له عفا الله عنك لم اذنت لهم وهو يدل على عدم الوقوع ايضا وفيه نظر لتوجه العتاب
الى الاذن والا لتوجه العتاب الى فعل لا يمنع من التخيير ساعة احتج موسى بوجوه آ نادى مناديه
عليه السلم يوم فتح مكة ان اقتلوا مقيس بن صبابة وابن ابي سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار
الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو آمن ثم شفع عثمان في ابن ابي سرح فعفا عنه عليه السلم ولو
كان قتله بامر من الله تعالى لم يقبل فيه شفاعة احد الا بوحي اخر ولم يوجد اذ لم تنزل علامات
يعرفونها ولم يظهر في ذلك الوقت شي منها ب قال عليه السلم يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق
السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر
فقال الا الاذخر ولم يكن الاستثناء بالوحي لعدم ظهور علاماته ج نادى مناديه عليه السلم لا
هجرة بعد الفتح حتى استقصى فيها المسلمون كذلك اذ اقبل مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعا
ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح د لما قتل النضر بن الحارث
جاءته ابنته فانشدته ابياتا امحمد ولانت صنو نجيبة من فحلها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق الى اخر الابيات فقال
عليه السلم لو كنت سمعت شعرها ما قتلته وهذا انما يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان
بامره تعالى لقتله ولو سمع الشعر ه قال عليه السلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وليس
العفو عن الزكاة اليه بل يدل على عدم الوحي حينئذ و خطبنا فقال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
اكل عام يا رسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه واله فلما اعاد قال والذي نفسي
بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ذروني ما ودعتكم ز امر رسول الله صلى الله عليه واله

العبادات ليله فخرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوه هذا
الحين ح قال عليه السلم الى غنيت ان شا الله انا ابني امتي ان تسموا نافعا وافلح وبركه ط فقال جابر
لما قبل الرسول الله صلى الله عليه واله ان ماعزا رجم فقال هلا تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن الحكم
الوحي اليه لما قال ذلك ى قال عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم
الاضاحي الا فانتفعوا بها ى قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل
على نفسه ى التناس على خصال الكفاره فانه قد سبق ان الواجب واحد بهم انه تعالى فرضها
الى المكلف لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فكذا هنا ى الواجب التكليف بكل المكلف
من الفعل المخرج عن العهده فاذا قال له تعالى انك لا تفعل الا الصواب علم ان كل ما يصدر عنه
صواب وكان متمكنا من الخروج عن العهده فكان جايزا ى ان اذا استوى عند المستفتي متنافيان وفي
احدهما بالوجوب والاخر بالاباحه تخير المستفتي بينهما ولا فرق في العقل بين حد يقول ايما شيت
فانك لا تفعل الا الصواب ى قوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلاه ى الاجماع عن الصحابه في قول احدهم عن حكمه ان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان
خطا فمني ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا والاحاد الصحابه
كانوا يرجعون عما حكموا به اولا من غير انكار عليه ولو لم يكن ذلك الا بتكافيه بلا عن دليل من الشارع
لما شاع ذلك منه ولوجب على الباقين الانكار عليه ى اذا جاز الحكم بالاماره الظنيه مع جواز
الخطا فيها جاز الحكم باختياره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن الصواب في الجواب عن
الوجوه العشره التي ذكرها اولا باحتمال ان يقال ورود الوحي بما قبل تلك الوقايع مشروطا
كان يقال له اذا استفتى احد شيئا فاستفتى له ذلك باي الصور ى تحريم اسرائيل على نفسه جاز
ان يكون بالتعبد ويمتنع تعين الواجب المخير عند الله تعالى على ما تقدم والرسول عليه السلم
لم يكن من جمله بنيه حتى يكون داخلا في عموم الايه واما الاذخر فقيل انه ليس من الخلا فلا
يدخل في التحريم فاباحته للاستصحاب والاستثناء العباس والنبي عليه السلم كان مع كذا
ويجوز نزول الوحي بان يرتهم بالسواك الشاق عند كل صلاه اذ اختاره عليه السلم ذلك الاستخاره
استناد الاوامر الشرعيه اليه عليه السلم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
واضافه العفو اليه بمعنى انه لم ياخذ صدقه الخيل والرقيق منهم لا بمعنى انه اسقط الها
وقوله عليه السلم ولو قلت نعم لوجب لا يدل على استناد الوجوب الى قوله نعم من تلقاء نفسه بل لانه
لا يقول ما يقول الا بوحي لما تقدم وجاز ان يباح له القتل وتركه في ابن ابي سرح والنضر

١٤٥ وانما فيه الخطا الى احاد الصحابه لا يدل على ان من حكم منهم انما حكم من غير دليل بل انه حكم
لدليل في ظنه ثم ظهر انه غالط فيه ولو كان ذلك باعتبار اختيار اتيح لهم لم يشكوا في كونه
صوابا ورجوع احاد الصحابه عما حكم به الى غيره انما كان لظهور خطا به في باطنه دليلا ولا
يلزم من التخيير في خصال الكفاره من غير اجتهاد جواز ذلك في الاحكام الشرعيه لان للعامي
التخيير في الخصال بخلاف التحكم في الاحكام ولا يلزم من العمل بالاماره المعمول للظن العمل
بالاختيار من غير ظن بعد الحكم واعترض القايلون بالوقف على ادله المانعين بجواز كون
الاختيار مما يتم به المصلحه وليس فيه اسقاط التكليف لانه اذا قيل للرسول عليه السلم ان اخترت
الفعل فاحكم على الامه بالفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا
للتكليف بل يكون مكلفا بامر الخلق بمتعلق اختياره وفيه نظر اذ البحث انما هو في وضع عام
التكليف بان الخلوص على قوله لا يخلوا المكلف من الفعل والترك ان الحكم على الخلق بالفعل
اوالحكم بالترك فهو يتبع عمها دفيه ما تقدم قالوا ونستدل بالمستفتي اذا اختلف المفتيان
والعدد واحد ومنع عدم لزوم الاتفاق في احكم المنفقات في الماهيه واحد وجاز الاتفاق
التي ذكرتموها كالكتابه وغيرها ان كانت مثل هذه الحاله في التنازع انتفوا الفرق بين القليل
والكثير الدليل ومنعنا الحكم هنا والا امتنع القياس على ان القياس لا يفيد اليقين سلمنا عدم
دوام الاتفاق في بعض الجهات معلوم السبب لسببا والحيات عان من الجايز ان يعلم الله تعالى
ان مصلحه المكلفين واكل الطعام الحلو في هذه السنه ونعلم انهم خلقوا على وجه لا يتمكنون الا
الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحه للمكلف طول عمره لم يمكن جهله يكون
الفعل مصلحه ما لعاله في هذه الصوره من الاقدام عليه في اكره ودامه سلمنا تحوز ذلك في
الكثير مجاز في القليل والاجماع ممنوع وعلى بعضه منع وجوب تقدم التمييز بين الحسن والقبح في
الفعل لما تقدم في الجواب عن اسلفنا لكنه حاصل هنا اذ السبب امر المكلف بفعل القبيح
والحرق بين نصب اماره قبل الفعل ومن جعله لا ماره بعد الفعل فانه على التقديرين
امن الخطا ولا يلزم ما قالوه من عدم الامن من فعل القبيح لو لم يتقدم الاماره وعلى ح
ذكره الله تعالى لما نص في تلك الصوره بان المكلف لا يختار الا الصواب فلم قلتم انه
لا يجوز ورود الامر بما يتعبه اراداته ولا يلزم من عدم الالزام ولو سلم ذلك عدم جواز الالزام
عن له وعرته وكذا ان قوله فقال النبي عليه السلم انك لا تحكم الا بالصواب ذكره في نهايه فافهم

الفصل الثالث في
وما ذكروه ورد عليهم بان تقديم علا تنافيان في الفصل الثالث في
التقليد وفيه مطالب الاول فيما هيته التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه ملزمه وهو
ماخوذ من تقليده بالقلاده وجعلها في عنقه فكان المكلف للاحد يقول العامي واخذ المجتهد
من هو مثله وحينئذ فالرجوع الى قول النبي عليه السلم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين
ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاستناده الى الحجه الملزمه
لوجوب قبول النبي عليه السلم ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول عليه السلم والامارات قول ي
الداله عليه ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادله كالنصوص وقد
يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي واما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم والمستفتي
مقابله واعلم ان المفتي اما ان يكون ممن يبلغ رتبه الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول فاذا ادى
اجتهاده الى حكم لا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى
انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني فان كان في جميع المسائل ما فقد اختلفوا في جواز التقليد
له ولذلك اختلفوا فيما اذا بلغ دون رتبه الاجتهاد والحق ان من لم يبلغ رتبه الاجتهاد
يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان كان الاجتهاد متجزيا فالظاهر الفرق بين المفتي والمفتى
كل من كان اعلم من غيره في مسئله فهو مفتي بالنسبه الى ذلك الغير والعكس مستفتيه وان لم نقل
بالتجزيه فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما ما فيه الاستفتا فهو المسايل الاجتهاديه
من الشرعيات دون العقليات ٥ المطلب الثاني في المفتي وفيه مباحث الاول
في انه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد ام لا ان احلقا الناس في انه هل يجوز
خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابله وغيرهم
وجوزه اخرون اما الاماميه فان الزمان عندهم لا يجوز خلوه من المعصوم فمنع وجود المكلف
لكنه لا يسمى مجتهدا لان الاحكام عندهم متلقاه من الوحي او مستنبطه منه واما المعتزله
فالقايلون بوجوب التكليف اوجبوا وجود مجتهد في كل عصر فيه تكليف لا استحاله التكليف
بالاطلاع احتج الموجبون بوجوه آ قوله عليه السلم لا تزال طايفه من امتي ظاهرين على الحق حتى
ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وهو نظير لعدم الخلو منهم ارتكاب الحق ووجود المجتهد
لجواز الاستناد الى قول المعصوم او ان يقال يجوز الاصابه ذاتا انفا فات واموالي
الى احواني قالوا اولسنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون بعدي
يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته

١٤٦ على وجوب وجود المجتهد في كل وقت بل يدل على وجود قوم صالحا حال فساد الناس وليس ذلك
من الاجتهاد في شي ج قوله عليه السلم العلما ورثه الانبيا وحكم الامم بالوراثه هذه الامه واحق
للانبيا بارث العلم عنه نبينا عليه السلم وفيه نظر لدلالته على استحقاق الارث للعلماء الا على
وجوب وجود الوارث ى التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض كفايه يحب باثم الكل لو تركوه
فلو جاز خلو العصر عن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطا والضلال وهو ممتنع ثانيهم
في دلايل الاجماع وفيه نظر اذ ورد الواجب على الكفايه قد لا يستحقه الاثم بان خطر طايفه
قيام الغير به ضحايا في المتنازع ذلك ٥ طرق الاحكام الشرعيه انما هو الاجتهاد فلو خلا
العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفه الاحكام لزم تعطيل الشريعه واندراس الاحكام
فهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريق في الاجتهاد واعترض على النصوص بالمعارضه
بنصوص كقوله عليه السلم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وقوله عليه السلم ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ولكن يقبضه بقبض العلما حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رووسا جهالا فسيلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله عليه السلم تعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها
اول ما ينسى وقوله عليه السلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم تبقى
حثاله كحثاله التمر لا يعبا الله بهم وفيه نظر لعدم دلالتها على خلو العصر من مجتهد فان غايه
الاسلام قد يجامع وجود مجتهد بن قليلين وكذا قبض العلما يصدق مع قبض الاكثر ونسيان
الفرايض لا يستلزم نفي المجتهد وانتهى الحال الى الحثاله يجامع قله المجتهدين كما يصدق
مع عدمهم وعلى الاخرين بان التفقه في الدين والتاصل للاجتهاد فرض كفايه في كل عصر اذا لم
يكن اعتماد العوام على الاحكام المنقوله اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر
الاول بالنقل المغلب على الظن ولئن سلم امتناع ذلك وقد نظر لما يأتي من امتناع تقليد
الميت واحتج المجوزون بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا لغيره الاصل
عدمه ٥ البحث الثاني في تكرير الاجتهاد ان المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم
ما وافتى به ثم سيل ثانيا عن تلك المسئله هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرير
الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل
الواجب وخرج عن عهده التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على
ما لم يطلع عليه اولا وقال اخرون بالتفصيل وهو انه ان كان ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد

ويجوز له الافتا كالواجتهد في الحال وان نبيه لونه ان يتابعه الاجتهاد لانه في حكم غير المجتهد وفيه نظر لان غير المجتهد لا يدرك الحكم وهذا ظان لم يمنع العمل بالظن ولا نكير
للاطلاع نابتا على ما لم يطلع عليه اولا لو منع من العمل بالاداء اجتهاده مع التذكر والتنبه
لم يتعين العمل بالاجتهاد الا مع افاده اليقين لوجود المانع على كل تقدير واذا عرف هذا
فلو اجتهد لم يمنع منه اجماعا فان ادى اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع
عن الاول وافتى بالثاني ويعرف المستفتي اوالا بوجوعه عن ذلك القول لان المستفتي انما يعمل
على قوله ما ذا ترك هو قوله فبقي عمل المستفتي بغير موجب وقد روي عن ابن مسعود انه
كان يقول في تحريم ام المراه انه مشروط بالدخول فذكر الصحابه فكرهوا ان يتزوجوا
فرجع ابن مسعود الى المستفتي وقال سالت اصحابي فكرهوا **المبحث الثاني في الافتا**
عن الحكاية اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتا بمذهب
غيره من المجتهدين وبالحكاية عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعه من الاصوليين لانه
انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز له الافتا بطريق الحكايه عن مذهب الغير لجاز
للعامي ذلك والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطيه ظاهره وقال اخرون بالجواز اذا
ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال اخرون بالتفصيل وهو وجيه قال قوم ان كان
المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهليه الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده
وقدره التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظره كان له الافتا
لعدم المانع لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى وان لم
يكن كذلك فلا **قال اخرون** ان حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع
مع خلافه بعد موته دون حياته فدل على انه لم يبق له قول وفايده تصنيف الكتب مع موت مصنفيها
استفاده طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفيه بنا بعضها على بعض ومعرفه المجمع عليه
من المختلف فيه واعترض بان الراوي اذا كان ثقه متمكنا من فهم كلام المجتهد الفقيه العالم
الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه فبطل ان حكمه تعالى ما روى له
والعمل بالظن واجب فيجب على العامي العمل به ولانعقاد الاجماع في زماننا على جواز العمل
بهذا النوع من الفتوى لعدم المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجه وفيه نظر لان غير المجتهد
عامي فلا عبره بالاجماع حينئذ وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهه جاز له العمل

وجاز للغير المحكي له العمل ايضا ولهذا ساغ للحايض الرجوع الى قول زوجها فيما يحكيه
عن المجتهدين وان رجع الى حكايه من يوثق بحكايته حكم السماع كان النبي عليه السلم كان يبعث الاحاد
الى القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايده وان رجع الى
كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان عليه السلم يكتب
الكتب ويبعثها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثره ما يتفق من الغلط في النسخ وهذا هو
الاجود عندي **المطلب الثالث في المستفتي** وشرايط الاستفتا ومحله وفيه
مباحث الاول في **العامي** اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع
وكذا لغير المجتهد وان كان محصلا لبعض الامور المعتبره في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك الا الاخذ
بقول المفتي وقال بعض معتزله بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحه اجتهاده بدليله وقال
ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسايل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس لنا وجوه الاول قوله تعالى
فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا وفيه نظر
اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغه من صيغ العموم واما ثانيا فلوروده عقيب ارسال
الرجال فيعود عليه الثاني الاجماع فانه لم تزل العامه في زمن الصحابه والتابعين قبل حدوث المخالفين
في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعيه والعلما يبادرون الى الاجوبه من
غير اشاره الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا على ان العامي اذا حدثت به حادثه كان متعبدا بتبع
الاجماع وليس يحانا احاعا بل لابد من طريق وليس البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لافضا ذلك
الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسايل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا
وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عليه السلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءه الاصليه اجماعا ولولم يكن الاستدلال
لم يكن حاله كحال العقلا لوجوه الاول ان الصحابه لم يكونوا تاركين طلب العلم ولم يطلب رتبه المجتهد فوات
كمال عقله ليمنعه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا ولاحاله حدوث الواقعه والالوجب عليه
اكتساب صفه المجتهدين عند نزول الحادثه وهو غير معتمد ولا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون
بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتمله وحينيذ يسهل الخطب عليهم ما بهم قالوا انما
الاصل عقلا في اللذات الاباحه وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في شيء
ورد الامر بتقضي ترك ذلك الاصل علمنا به وان لم يجب العلم عليه فالعامي اذا حدثت به نازله وبه شي
من الذكا عرف حكم العقل فيه وان كان في غايه البلاده بنبهه المفتي على حكم العقل فكان طلب المعاش

غير مانع من الاشتغال في مسايل الاصول كذا لا يمنع من معرفه هذا القدر اليسير ولان وجود
نص قاطع المتن والدلاله يدركه بادني اشاره من قول المفتي وان لم يوجد نبهه على حكم الاصل ثم
المنع من التقليد يضعف عند الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من يمنعهما فلا صعوبه
ولو منع المعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب العلم في مسايل الاصول اولى لما فيها من الصعوبه
والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابه كانوا يلومون من لم يشتغل بعلم الكلام في اول
زمان بلوغه لانا نقول الواجب معرفه مسايل الاصول معرفه ادله التوحيد والنبوه
اجمالا لا تفصيلا وهو سهل يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقره الى علوم كثيره
وبحث شديد وانا نمنع هذا الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجمله والتفصيل وهو باطل
لان الدليل المركب من مقدمات عشره مثلا ان حصلت مقدماته للمستدل باسرها حصل العلم
من غير زياده لان العشره مستقله بالانتاج فيستحيل ضم اخرى اليها موثره فيه وان لم يحصل
العلم باسرها بل حصل بعضها بالضروره او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجه مستنده
الى التقليد فالتمسك بالدليل لا يقبل الزياده ولا النقصان كان قال صاحب الجمله يكفيه الاستدلال
على ثبوت الصانع بالحوادث المتجدده وهو باطل لان هذه الحوادث لا نعلم انها موثر
وهو معلوم للعوام وذلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم فانه ما لم يتبين انه ليس بموجب لم يجب
اسناده الى المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمه
وفي النتيجه واذا شاهد فعلا خارقا للعاده صدر عن شخص او استدل به على نبوته من غير ان
يبرهن على انه من فعله تعالى دون خاصيه نفس النبي او خاصيه دوا وفعل جني او ملك وعلى
انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجه فيبطل الفرق
بين صاحب الجمله والتفصيل فلم يبق الا ان يقال ادله الاصول على التفصيل سهل وهو ممكن
او انه يجوز التقليد فيها فيبقى الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير المعلوم وكان منهيا عنه الثاني انه تعالى ذم المقلدين في قوله تعالى
انا وجدنا اباءنا على امه وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون جايزا لقبح الذم على الجايز الثالث قوله عليه السلم
طلب العلم فريضه على كل مسلم ومسلمه خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلوم بفروع الشريعه
داخلا فيه الرابع القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من منع من التقليد
فيكون باطلا الخامس قوله عليه السلم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا السادس
التقليد ارتكاب لما لا يومن معه الخطا والضرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك انه لا يامن فسق

من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي باتباع الخطا والكذب والفسق وهو غير
صادر عن الشارع لقبحه السابع لو جاز التقليد في الامور الشرعيه لجاز في مسايل الاصول والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس الا حصول اماره توجب
ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الافتا بالفتوى في الاصول
والجواب عن الاول المعنى بالظهور التي يجب العمل بها كالامور الدنيويه وقيم المتلفات واروش الجنايات
الجنايات وخبر الواحد والقياس ان جوزوا العمل بها وتبعيض الشهاده ولانه مشترك الالزام
فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احدهما وليس
للاكره دليل على تعيين اتباع احدهما فاذن الواجب حملها على ما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم وعن
الثاني بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب منه العلم جمعا بين الادله وعن الثالث انه متروك بالاجماع في
صوره النزاع فان الناس بين قايلين قايل بوجوب التقليد وقايل بوجوب النظر والاجتهاد و
كلاهما لا يفيدان العلم وعن الرابع مع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبه
الى كل مطلوب فلا يلزم دخول النزاع فيه سلمنا عمومه سلمنا الكن يحمل على من له اهليه الاجتهاد جمعا
بين الادله وعن الخامس انه مشترك الالزام فان العامي وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطا فيه بل هو اقرب الى
الخطا لعدم اهليته وعن السادس بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن واما
عموم جواز التقليد في مسايل الاجتهاد وغيرها لانا لو كلفناه التفصيل بين النوعين لكان فيه الزامه
بان يكون من اهل الاجتهاد ليوقف التفصيل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسايل
الاجتهاد الحق فيه واحد فيجوز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف
مسايل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب منع اصابه كل مجتهد سلمنا الكن الامر في
مسايل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل بترك ورع الافتا بغير ما اداه اجتهاده اليه
فان قلت مصلحه العامي العمل بفتوى المفتي قلنا ذكرنا الفرق في صوره النزاع **البحث**
الثاني في غير العامي الرجل الذي نزلت به الواقعه ان كان عاميا صرفا وجب عليه الاستفتا
كما تقدم وان كان عالما فاما ان يبلغ رتبه الاجتهاد اولا والثاني يجوز له الاستفتا على الاقوى
والاول اما ان يكون قد اجتهد اولا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ولم يعمل
بظن غيره اجماعا وان لم يجتهد لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعره وقال احمد بن حنبل
واسحاق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم مطلقا وعن ابي حنيفه في ذلك
روايتان وفصل اخرون وذكروا فيه وجوها الاول قال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد الصحابه

تقليد الصحابه ولا يجوز تقليد غيرهم في قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم
ح قال بعض العراقيين يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به د قال ابن سريج يجوز ان
يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد لنا وجوه آ انه مامور بالاعتبار
ولم يات به فيكون عاصيا ولا يستثنى العامي لعجزه وفيه ما تقدم ب انه يمكن من الوصول
بفكره الى حكم المسله فيحرم عليه التقليد كما في مسايل الاصول ج الجامع وجوب الاحتراز عن الخطا
المحتمل عند القدره على الاحتراز عنه لا يقال المعتبر في الاصول القطع ولا يحصل بالتقليد
وفي الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول
دون الفروع و ينتقض بما ذكرتموه بقضا القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم
للتقليد سوى وجوب العمل من غير حجه ح ينتقض من الرسول عليه السلم فانه يجوز ان يسال الرسول
مع تمكنه مع سواله عليه السلم لانا نجيب عن آ بانا انا اوجبنا على المكلف تحصيل النص لقدرته
والدليل حاضر موجب عليه تحصيله حذرا من الخطا المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسلتنا
للمكلف والدليل المبين للظن الاقوي حاصل موجب عليه تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل في
الظن الضعيف وعن ب انا الدليل لما دل على عدم فسخ نقض القاضي بالاجتهاد لم يمكن العمل به تقليدا
بل لو لا ذلك الدليل وعن ج تمنع الاكتفا بسوال الواسطه مع القدره على سوال الرسول عليه السلم
احتج المخالف بوجوه آ قوله تعالى فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده
لا يعلم فجاز له السوال ب قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم و
من اولي الامر لتنفيذ امرهم على الامرا والولاه ج قوله تعالى فلولا نفر الايه اوجب الحذر عند انذار الفقيه
مطلقا فيتناول العالم كالعامي د اجماع الصحابه عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان
ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر عليه باقي الصحابه الحاضرين لا
يقال ان عليا عليه السلم خالف فيه لانا نقول انه لم يرد ذلك لكنه لم يقبله ذلك لانه وجيه
حتى يضرب الدليل ه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لغير العالم تقليد العالم كالعامي ي الجامع وجوب
العمل بالظن المستند الى قول المفتي ز الاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد فلم لا يجوز العامي وجوب
عمل المجتهد به اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن مقتضى اجتهاده بعد بذل الجهد
فجواز العمل به اولى ح اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل
ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب عن آ انا الامر يقتضي وجوب السوال
وهو منفي في حق العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السوال على المجتهد بعد اجتهاده ولانه بعد الاجتهاد

عن عالم بالبطلان وهو منفي بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسول عنه فيحمل على
السوال عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا ما يشمل العلم والظن
سلمنا لكن المسول اهل الذكر اي العلم والمسول هنا ليس بعالم فامتنع السوال
وعن ب منع عموم وجوب الطاعه على كل شي وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب
الطاعه في القضايا والاحكام ولو دلت الايه على تناول صوره النزاع لوجب التقليد
وهو منفي اجماعا وفيه نظر لان العرض بالايه انما هو بالتعميم ولان المعقول عام بالنسبه
الى الله تعالى بكذا المعطوف عليه لاتحاد الفعل ومنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم
من الاجتهاد لضيق الوقت او لعجزه من الاعداد وعن ج ان الايه داله على وجوب الحذر عند انذار لا عنده
كل انذار ونحن نقول به في الاول وانما نوجب العمل بروايته وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما
يفهم منه الافتا وعن د يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل وعن ه بالفرق
فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم وعن و ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر الواحد
فاذا المسله المجتهد اولا كان احتمال الغلط فيه اقل مما اذا قلد غيره وفيه نظر اذ قد
يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده اوثق دينا او اضعف وعن ز ان مجردا الظن يجب العمل
اذا لم يصرفنا عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادله السمعيه يوجب العدول عنه
البحث الثالث
في شرايط الاستفتا الاجماع على انه لا يجوز استفتاء اتفق بل يجب ان يجمع المفتي
وصفين آ الاجتهاد ب الورع ولا يوجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفه المجتهد المتورع
بل يكفيه التعويل على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بشهد لخلق ويرى اجماع الخلق عليه
والانقياد اليه بينهم واقبال المسلمين على سواله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد
من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزله نظر المجتهد في الامارات واذا
تعدد المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتي العمل به وان اختلفوا وجب على المستفتي
الاجتهاد في معرفه الاعلم الاورع لان ذلك طريق الى قوه ظنه تجري مجرى قوه ظن المجتهد وهو قول جماعه
من الاصوليين والفقها كاحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعيه والقفال منهم والخاب الجرز بدالطيب
وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وقال اخرون كالقاضي
ابي بكر وجماعه من الاصوليين والفقها لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في الرجوع الى من شا منهم من العلما
في كل عصر لم ينكروا على العوام في ترك النظر في احوال العلما وهو ممنوع فاذا اجتهد فان ظن الاستوا مطلقا
تخير في تقليد من شا كالدليلين المتعارضين ولا ترجيح وقيل بعدم جواز وقوعه كما لا يجوز استوا

امارتي الحل والحرمه وقيل يسقط التكليف لانا جعلنا له ان يفعل ما شا فان ظن الرجحان مطلقا
تعين عليه العمل بقول الراجح كما لو حصل للمجتهد رجحان احدى الامارتين وان ظن رجحان كل منهما
على الاخر باعتبار فقيه صور آ ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ
بقول الاعلم لمزيته ورجحانه ولهذا يقدم في الصلوه ولان ظن اصابته للحق اقوى فيتعين العمل
بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بمعتمد ب ان يتساويا في العلم ويتفاضلا في الدين فالاقرب وجوب الاخذ
بقول الادين لقوه الظن ويحتمل التخيير اي مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح
فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم ج ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب
ترجيح الاعلم لاستفادته الحكم من علمه لا من دينه وقيل بوجوب تقليد الادين د الوجه الاول لا يقال
العامي ربما اغتر بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويشتبه من يتعين استفتاوه
فيجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده والبحث عنه وعن اجتماع الشرايط فيه فانه لو جاز ان يحكم
بغير بصيره لجاز ترجيح بعض العلما على بعض بلا حجه فان حكم المسله ما يتبع له اشتدا اذ لا فرق بين الامرين
لانا نقول انا اوجبنا الاجتهاد في معرفه الافضل استفادته من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه
افضل ومن ادعان المفضول له ومن الامارات الداله عليه والقراين التي لا تخفى دون
البحث
اذا
عن تحصيل العلم بين يسلم ونحن نشترط ذلك ونوجبه اما ماعدا ذلك فلا ان قلد فيه
اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثه وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد
ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في مساويه في الابتدا وهل
له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه بعني اذ العلما لم يزالوا
في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم الفتيا في جميع الاحكام بل سوغ الصحابه وغيرهم استفتا
العامي لكل عالم في مسله ولم يحجروا على العامه في ذلك ولو كان ذلك واجبا لما يتوقعوا
السكوت عنه ولان كل مسله لها حكم يخص بها فكما لم يتعين في المسله الاولى الاتباع لشخص
معين بل كان مخيرا في اتباع من شا فكذا في المسايل كعدم الربط بينها ولبعضهم منع من
ذلك وليس بجيد اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي او ابي حنيفه
او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسايل من المسايل
اختلفوا فجوزه قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون لانه بالتزامه المذهب
صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثه وقيل ان كل مسله من مذهب الاول اتصل عمله

بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره فيها هذا خلاف الجمهور اما
الاماميه فلما كانت الامامه عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد فيها واوجبوا اتباع ائمتهم
ورتبوا بعدهم خاصته في كل الاحكام البحث الرابع في محله قد بينا
انه يجوز التقليد في المسايل الفروعيه الاجتهاديه وبينا الخلاف فيه واما المسايل الاصوليه
فالحق انه لا يجوز التقليد في مسايل اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له وما يمتنع والنبوه والعدل
وغيرها للمجتهد ولا للعامي بل يجب على كل واحد منهم النظر والبحث خلافا لعبيد الله بن الحسن العنبري و
الحشويه والتعليميه حيث ذهبوا الى جوازه بل ربما ذهب بعضهم الى وجوبه لنا وجوه آ ان تحصيل
العلم في اصول الدين قد كان واجبا على النبي عليه السلم فيكون واجبا علينا اما الاولى فلقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله واما الثانيه فلقوله فاتبعوه وغيرها من الادله الداله على وجوب التاسي لا يقال يمتنع امكان
ايجاب العلم بالله تعالى لان المامور ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامره وحال ما يمتنع ان
يكون عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال امره بالعلم
به لاستحاله تحصيل الحاصل لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب المعرفه النظر عقلي لا سمعي وكذا الا
السمع للطاعه والنوافل ب القران دل على ذم التقليد في مسايل الاصول ج الاجماع على انه لا
يجوز تقليد غير المحق وانما نعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال على ان ما يقوله حق وصواب فاذن لا يجوز له التقليد
بعد الاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضه بالتقليد في الامور الشرعيه فانه
لا يجوز له تقليد المفتي الا اذا كان المفتي مفتيا بنا على الدليل الشرعي فان اكتفيت بالظن وان كان المفتي
مخطيا لحط ذلك الخطا عنه فليجز مثله في مسايل الاصول وفيه نظر للفرق بين الخطا في المسايل الا
صوليه والفرعيه فان الخطا في الاولى يقتضي الكفر بخلاف الثانيه فساع في الثانيه ما لم يسع في الاولى
د النظر واجب لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الايه قال عليه السلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون
حراما ه الاجماع على وجوب المعرفه وما يجب عليه ويمتنع والتقليد ليس طريقا الى المعرفه لان تقليد
من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد العلم لزم اجتماع الصدقين
تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد العدم ولان العلم الحاصل عن التقليد ليس ضروريا لعدم
الاشتراك فيه ولا نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه آ النبي عليه السلم لم يكلف الاعرابي
الجاهل بأكثر من تلفظه بالشهادتين وكان يحكم بايمانه باعتبار تلفظه بهما وما ذلك الا للتقليد ب
معلوم ان هذه العلوم انما تحصل بعد المارسه الشديده والبحث الطويل والا الصحابه لم يا

شيئاً منها فيستند اعتقادهم الى التقليد ح انه عليه السلم لم يسأل احدا بلفظ كلمتي الشهادة هل
علمت حدوث الاجسام اولا وهل علمت انه تعالى قادر ام لا الى غير ذلك من المسائل فعلم ان جمهور تلك المسائل
غير معتبرة في الايمان لا تفصيلاً ولا اجمالاً ح ان النظر غير واجب للنهي عنه في قوله تعالى ما يجادل في آيات
الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال ولانه عليه السلم راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر
فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ولقوله عليه السلم عليكم بدين العجائز
والمراد ترك النظر فلو كان واجباً لم يكن منهياً عنه ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام
مطلقاً ولو وجد لاشتهر لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجباً لكانوا اولى بالمحافظة
عليه ولانه لم ينقل عن النبي عليه السلم ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك
النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على جبلتهم ح النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف
التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى ح الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد
في الاسهل كان الجواز في الاصعب اولى ح الاصول والفروع سواء في التكليف بهما وقد جاز التقليد
في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن آ ان فيه نظر المنع الاكتفاء بالشهادتين لورود الامر بالنظر
والتفكر كما في قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب الى غير ذلك من الايات وعن ب منع ان الصحابة
لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم وشدة ذكائهم لا يحتاجون الى تفتيش في ادراك معارفهم
فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب الشديد وعن ح نظر لاحتمال ان يكون عليه السلم علم من حاله العلم بثوابت
الاسلام او انه كان يفعل مثل ذلك للتمرين ثم يبين له بعد وقت ما يحتاج اليه من المعارف وعن كتاب
المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال بالحق
لقوله وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال مطلقاً
منهياً عنه لما امر به والنظر غير منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله تعالى ويتفكرون في خلق
السموات والارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم بدين العجائز ولو ثبت حمل على ارادة التفويض الى
الله تعالى ولو لم ينظر الصحابة لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعالى وصفاته فيكون الواجد منا
افضل منهم وهو باطل اجماعاً وانما كانوا عالمين ولم يبين بالضرورة فهو بالاستدلال وانما لم ينقل المناظرة عنهم
في ذلك لاتفاقهم على المطالب الحقيقية وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك بخلاف مسائل الفروع
لتفاوت الظنون وهي اجتهادية متقاربة وانما لم ينكر النبي عليه السلم والصحابة ومن بعدهم
على العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم وهي المستندة الى الدليل وعن ه ان اعتقاد المقلد

كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لاستحالة الضرورة فيلزم ما ذكرتم
من المحذور مع زيادة وهو احتمال كذب المقلد فيما يخبر المقلد به بخلاف الناظر مع نفسه
فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعن و ان المطلوب في الاصول القطع واليقين وذلك
لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المطلوب فيها الظن وهو جواب عن ز العقل
الثالث في التعادل وفيه بحثان الاول في جوازه الاجماع على انه لا يجوز تعادل
الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل
دليلان في نقيضين لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية
فقد اختلفوا في تعادلها فمنع الكرخي واحمد بن حنبل وجوده والباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند
وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء انهما يتساقطان
ويرجع الى مقتضى العقل و اعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد
كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحاً ومباحاً وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم
واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان يقال اما بالنسبة
الى مجتهدين فانه جائز مطلقاً ولا نعلم فيه خلافاً واما بالنسبة الى مجتهد واحد فمنعوا من الجواز
في الفقهيين فالثاني كالاول عن واقع شرعاً اما جواز الاول فالوجدان دال عليه اذ لا يمتنع ان
يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر
جائز في ذلك واما جواز الثاني فلقوله عليه السلم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي
كل خمسين حقة ومن ملك مائتين يتخير في اخراج ايهما شاء لانه نائبها فعلا ادى الواجب ولا
اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد من
اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه الى واحد منهما عاش دون
الاخر فانه يتخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب الضدين
وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلاً عن الاخر واما عدم وقوع الاول شرعاً فلانه
لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال او لا يلزم اباحة الفعل
وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانا في
تحصيل المكلف العمل بهما الشرع كان وضعهما عبثاً وهو عن جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما
دون الاخر اما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولاً في الدين بمجرد التشهي او
لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك

قد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحاً لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الثاني تقدم
بطلانه اعترض بوجوه آ يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما الاخذ بالاحوط او الاخذ بالاثقل
ب لم لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقول الشارع انت مخير في
الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن ان اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك الفعل وان اخذت
بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا اذناً في الفعل والترك مطلقاً بل هو اباحة وحظر في
حالين مختلفين كالمسافر المخير في التمام والقصر في احد الامرين ان شاء صلى اربعاً وان شاء
صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكما في قول علي رضي الله عنه ان اذا
قال له المالك تصدقت عليك بهم ارفعك وان لم ينتقيا لا يسوي احدهما من الدين الواجب فاذا
شاء الصدقة دفع درهما وان شاء دفع الدرهمين عن الواجب فكذا هنا اذا سمع المكلف قوله
تعالى فان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بحجب
الدليل الثاني وهو قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمن احلتهما اية وحرمتهما اية ح
سلمنا لكن هذه الدلالة تتم عند تعارض الحظر والاباحة واما عند تعارض امارة الحظر وامارة التخيير
والوجوب فلم الترجيح من غير مرجح ومدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لكل الصور د سلمنا
فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعمل بالرجوع الى البراءة الاصلية ح لم لا يجوز ان يكون
حكمه لا نطلع عليها ه التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل
بحسب اذهاننا فاذا اشتغلنا عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثاً
عنده و يشكل بما ذكرتموه بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم واستويا على المستفتي
بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب عن آ ان جاز الترجيح بالاحوط او بالاخف فوجوده يقتضي
التعادل وان لم يجز بطل الكلام وعن ب انما كان التخيير اباحة لان المختار هو الذي يسوغ
فعله والمباح هو الذي لا منع منه وان حصل الاذن في الفعل لا يبقى الحرج فلا معنى لحظر البتة
وهو معنى الاباحة ومن له الفعل بحظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة
الاباحة مطلقاً قلنا انه باطل لان امارة الحظر دالة على الحظر مطلقاً فلما كانت دالة على ذات الفعل وماهيته
باعتبار واحد وان رفعنا الحرج عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحاً لاحدى الامارتين
بعينها وان لم يرفع الحرج كان حظراً وهو ترجيح لامارة الاخرى وانما تمت الامارات على ذات الفعل
باعتبار واحد فاما اذا قامت امارة الاباحة على الفعل المعبد بقيد ما وقامت امارة الحظر على الفعل
المعبد بقيد آخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان يتقدم الامارات على اباحة شيء وحظره

وعلى ما ذكروه يقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر بانهم لما قالوا عند الاخذ
بامارة الحظر يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحظر قامت على حرمة هذا الفعل حال الاخذ
بامارة الحظر وامارة الاباحة قامت على اباحة هذا الفعل حال العدم الاخذ بامارة الحظر فالامارتان
انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين لا على شيء واحد ولانا في امارتين قامتا على حكمين
متنافيين في شيء واحد لا في شيئين متباينين بل الاخذ باحدى الامارتين اعتمادا وترجيحاً لها
فهو باطل لانا اذا لم يمكن ترجيحه كان اعتماد ترجيحاً جهلاً لانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم
بانتفاء الرجحان في هذه الصورة فيمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عينهم الحرم على الاثبات
بمقتضاها فان كان عن مرجح بحيث يحصل بالعمل لا محالة كان الفعل دالا على الوجوب واجباً للوقوع
فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك ادبا في اخلاع ما يجب وقوعه او منع ما يجب وقوعه
وان لم يكن جازماً جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزماً غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد
الاحكام على الفعل جاز له ذلك لعدم ح انه لا مانع من التعادل بين امارتي الوجوب والاباحة
امارتي الوجوب والحظر وكذا الاباحة بالنسبة للوجوب والحظر بعد تعادل امارتي الوجوب والحظر
لو حصلت الاباحة كان ذلك قولاً بنا فيها معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة وعن د
ان المقصود من وضع الامارة التوصل بها الى المدلول فاذا كان خفاءه بحيث يمتنع التوصل به الى الحكم كان
خالياً عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان
الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثاً نعم لما قصرنا في النظر لم ننتفع بها واما اذا
كان الرجحان منتفياً في نفس الامر كان الوضع عبثاً واما وقوع الثاني فلما تقدم من الصور
المانع من التخيير بان امارات وجوب كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ
الاخلال به والتخيير يقتضي تسويغ الاخلال به فالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين
والجواب امارة وجوب الفعل اقتضت وجوبه فقط والمنع من الاخلال به على كل حال موقوف
عدم الدلالة على قيام غيره مقامه وحينئذ لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين ونبه
نقضه اذ مقتضى الوجوب المنع من التخيير ث التعادل ان وقع
في عمل نفسه تخير والمفتي يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه في حق نفسه والحاكم يعين
نصاً لقطع التشاجر فتخيير الخصمين يوجب المخاصمة لان كلا منهما يختار الاوفق لغرضه بخلاف المفتي
ولا يمتنع عقلاً ان يقضي الحاكم بحكم احدى الامارتين في قضية ثم يقضي بالاخرى في غيرها
الا انه يمنع مانع شرعي كما روي انه عليه السلم قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين

ودوى عن عمر انه قضى في مسلة بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي يحتمل ان لا
يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه نظر في الاول فتوما امارة وفي الثاني فتوه الاخرى يكون لكن ودوى عنه
البحث الثاني في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان في مسلة واحدة
فاما ان يكونا في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي آخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان
علم التاريخ كان الثاني رجوعا عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه برجوع عن
واحد منهما بعينه للجهل به بل يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني بان يقول في
موضع واحد في المسلة قولان فان عقبه بما يشعر بتقويه احدهما كان ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس
الا ما يترجح عنده وان لم يعقب قال بعض الناس انه يقتضي التخيير وهو باطل لما تقدم ولانه حينئذ يكون
في المسلة قول واحد هو التخيير لا قولان بل الوجه دلالة ذلك على توقفه في المسلة ولم يظهر له رجحان
والمتوقف في المسلة لا يكون له فيها قول فضلا عن القولين اما اذا لم يعرف قوله في المسلة وعرفنا قوله في
نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب كان قوله في احدى المسلتين
هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم يحكم بان قوله في المسلة كقوله في نظيرها لجواز ان يذهب
الى الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله ولغيره من العلماء اقوال مختلفة
في مسلة واحدة ويحمل على وجوه آ ان يكون قد ذكر في كتبه المتقدمة شيئا وفي الجديدة غيره ونقلها
المتاخرون عنه وجعلوها قولين ويكون المتاخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وشدة طلبه لانه يدل
على اشتغاله بالطلب في كل وقت وانه متى ظهر له شيء من امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله
اولا بل رجع عنه ب ان يتحد الموضع فيذكر في كتاب واحد قولين وينص على الترجيح كقوله عقيب
ذكر القولين وهذا اولى او اشبه بالحق او به اقول او يفرع على احدهما ويترك التفريع على الآخر
وهو يدل على ان الذي فرع عليه اقوى عنده ج ان يذكر في المسلة قولان ولا يبين الترجيح ويحتمل
وجهين آ ان يكونا لبعض الناس ويذكرهما للتنبيه على ماخذهما واصلاح القول فيهما الكل منهما
وعليهما ولانه لو لم يذكرهما لتوهم الاتفاق باحدهما اذ قد يقوى احدهما عند بعض المناظرين ولا يكون
القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع واذا نقل عنه انه لم يخرق الاجماع ب لعل المراد
احتمال قولين يمكن ان يقول بهما قائل لقوتهما وبطلان ما عداهما والتمييز بينهما عسر يمكن الا
للبالغ في التحقيق فلهذا افردهما بالذكر دون سائر الوجوه الممكنة وكما يقال الخمر مسكر وهو في
الدن والسكين قاطع وهو لم يقطع على ارادة الصلاحية كذا هنا واعلم انه لا خلاف في امكان
اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في مسلتين مختلفتين كوجوب الصلوة وتحريم الزنا

ومن امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تماثل فيها في شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد وكذا
في امتناع اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالطهر والحيض او فعلين غير متضادين كخصال
الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل ففيه الخلاف **الفصل
الرابع في التراجيح** وفيه مطالب **المطلب الاول في مقدماته** وفيه مباحث
الاول في ماهيته الترجيح تقوية احد الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الآخر
فقولنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل منهما
ادلا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع
تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر فقولنا اقتران احد الصالحين احتراز عما ليس بصالح للدلالة او احدهما
صالح دون الآخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما او لاحدهما
وقولنا المتعارضان لخروج الصالحان اللذان بينهما تعارض فان الترجيح يطلب عند التعارض لا عند عدمه
وهو عام للمتعارضين في النواقض في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس والمتعارضين مع الثاني
في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال
الآخر احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية العرضية ولا مدخل له في التقوية
والترجيح **البحث الثاني في جوازه** المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى
جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه آ الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين
فانهم قدموا خبر التقاء الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا
فلا صوم له على خبر عايشة انه كان يصبح جنبا وهو صائم وقوى علي عليه السلم خبر ابي بكر فكان لا يحلفه وكان
يحلف غيره من الرواة وقوي خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري ب اذا تعارض الظنان
ثم ترجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ج لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح د تقرير النبي عليه السلم
معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين
آ انا قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن
فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار ب لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات
المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين والمقدم مثله وبيان الشرطية
ان العلة هي ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا والجواب عن الاول انا ذكرنا دليل قطعي وما ذكرتموه
ظني فلا تعارضه على ان غاية الآية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول

بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما يترجح احد طرفيه على الآخر مع
وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا وعن الثاني
بمنع الترجيح في باب الشهادة فانه تقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين لما ذكر عدم الترجيح في الشهادة
ربما كان مذهب اكثر الصحابة وقد الزمنهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة
البحث الثالث في محله الترجيح لا
يجري في الامور اليقينية لوجوه آ الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة عنها
لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة شأنها ذلك اما واحدة او متعددة وهذا انما يتم عند اجتماع
علوم اربعة آ العلم الضروري بحقية تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة شأنها ذلك ب العلم
الضروري بصحة تركيبها ج العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها د العلم الضروري بان ما لزم
عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري ومع هذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيض معا
والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال ثبوتها انتفى التعارض ب الترجيح هو التقوية والعلم
لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على وجه ما كان ظنا لا علما وان لم يقارنه لم
يقبل التقوية اعترض بجواز كون احد النقيضين راجحا ج الترجيح انما يكون بين متعارضين وهو
غير متصور في القطعي لان المعارض له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لكان العمل بهما جمعا بين النقيضين
وتركهما رفعا للنقيضين والعمل باحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لان
لا امتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القاطع لا يكون
في مقابلته دليل صحيح فاذن محل الترجيح الطرق الظنية نقليه المشهور ان
العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه تفصيل فان العوام ان اقتنع منهم بالاعتقاد الجازم الحاصل
عن تقليد امكن تطرق التقوية اليه فيجري فيه الترجيح **البحث الرابع في الترجيح بكثرة
الادلة** اعلم ان الترجيح في الادلة يحصل بالكثرة واذا كان احد الحكمين يدل عليه
ادلة كان اولى من الحكم الذي يستدل عليه باقل وبه قال الشافعي خلافا للبعض حيث قال
لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان آ الظن
التابع للامارة يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب اثبات الصغرى من وجوه
آ كثرة الرواة قد ينتهي الى حصول العلم فكلما كانت المقاربة الى حد ذلك الحد اشد كان اعتقاد صدقهم
اقوى ب قول كل واحد يفيد قدرا من الظن وعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر حاصة والا لزم

اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة ج احتراز العدد عن تعمد الكذب
اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطأ والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد
فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد د العاقل يحترز عن كذب يطلع
عليه غيره اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الاكثر هنالك
اكثر كان الظن اقوى ه اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة وهنا ثم اعتضد
احدهما باخر مساوي احدهما فالمجموع زايد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل
واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الآخر والاعظم من المساوي اعظم و اجماع الصحابة
على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بخبر
المغيرة في مسلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد
الخدري ولولا ان كثرة الرواة تؤثر قوة الظن لما كان كذلك فثبت بذلك ان الظن اقوى فيجب العمل
به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون بزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل
في الترجيح بكثرة الادلة الآن ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح
الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه فيه ولا اثر لذلك بالضرورة فيه مخالفة الدليل على خلاف
الاصل فاذا تعددت الادلة في طرف واتحدت في آخر كانت المخالفة في الاول اشد محذورا منها
في الثاني فاشترك المحذوران في قدر واختص احدهما بزيادة منتفية عن الآخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب
القدر الزايد من المحذور لا لموجب وهو محال احتجوا بوجوه آ قوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر
ب يا بآية على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد عليه ملغى فوك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لاتحاد
محل الزيادة مع المزيد عليه والقوي يتزايد عند اجتماعهما في محل وينافى حال التعدد واما الكثرة
فان محل الزيادة والمزيد عليه لما تعدد ضعفت القوة ولم كالهات العباس على
الشهادة والفتوى فان الاجماع دال على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا ج القياس على
خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة لم يرجح على الخبر وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل
بكثرة الادلة والجواب عن آ انه متروك في الترجيح بالقوة فيترك في الترجيح بالكثرة بجامع
قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد وا تحد في القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد
عليه مؤثر في قوة الظن ولهذا لو اخبر عدل بامر حصل ظن ما فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا
تظاهر ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بتوارد الاخبار الى ان ينتهي الى العلم
فعلم ان الفرق الذي ذكرته عن قادح في تقوية الظن وفيه تظهر فان المانع انا يمنع

استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى قوتها ولان الاصح لا يوجب مزية لواحد بل قول الاول افاد ظنا ما والثاني افاد ظنا اخر وهكذا حتى حصل العلم وعورض بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك ابن انس ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق المانعون بان مقتضى الدليل منع قبول الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطا الى قول شخص باقتران اخر مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالنقض فلو اثر كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة فانهما لو اقاما الشهادة من الطرفين على السوا كان لاحدهما طلب الامهال ليأتي بعدد زايد واذا امهل واتى بعدد امهله كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور بضابط مدة كما ضبط المدة في مدعي البينة بالقبض واما الترجيح بكثرة العلل فقد جوزه بعض العلماء وعن ح ان اصول تلك القياسات ان كانت شتى او واحدا قدم الخبر عليها لعدم تقابل تلك الاقيسة لما عرفت من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان سقوط العمل بالقياس عند الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ وخبر الواحد من السنة فلهذا قدم على الاقيسة الكثيرة

البحث الخامس في الجمع بين الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان لم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا فلا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطالهما معا من كل وجه او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة اصلية فاذا عمل بكل منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية والاول اولى فالعمل بكل منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني وفي تفصيل للرد العمل بكل منهما من وجه دون وجه عمل بالدلالة التبعية وابطال الاصلية من الدليلين والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك ان اولوية العمل باصلي وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ادا تقرر هذا فنقول العمل بكل منهما من وجه على اقسام ثلثة آ الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض يقبل ذلك ب ان يقتضي كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل منهما في بعض الاحكام ج العامان المتعارضان يعمل بكل منهما في بعض الصور

ان يستشهد كقوله عليه السلم الا انبئكم بخير الشهود قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلم ثم يفشوا الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول في حقوقه تعالى وبالثاني في حقوق عباده

البحث السادس في تقسيم الادلة المتعارضة ن اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين على الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى تقدير التعارض في الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او بالتفريق وعلى التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر او لا يكون واحد منهما معلوما فا آ ان يكونا عامين فان كانا معلومين فان علم المتاخر وكان المدلول قابلا للنسخ كان المتاخر ناسخا سواء القران والسنة في ذلك والشافعي وان منع نسخ القران بخبر المتواتر دون عكسه فانه يجوز ذلك بحيث لو وقع لكان المتاخر ناسخا لكنه نفى الوقوع لا الجواز وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما ولو تقارنا فان امكن التخيير بينهما تعين لانه اذا امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يرجح احدهما بقوة الاسناد لما ثبت ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا بما يرجع الى الحكم بان يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لاستلزامه طرح المعلوم بالكلية وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز تاخر كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتاخر ناسخ ولو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهالة التاريخ يمكن تاخر احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان العكس لم يكن المتاخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ بالمظنون وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير ب ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين ج ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله عليه السلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلم عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضا والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان المتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم عند من قال ان العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني

الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون اما من نفى العام المتاخر على الخاص المتقدم واخرج من المتاخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالاشبه عنده عدم النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يتخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه حظرا او مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر اطراح المرجوح بخلاف ما لو تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما وان رجح المظنون عليه بما يتضمنه من الحكم كالمحرم والشرعي حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم د ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان اقتضيا علما او ظنا وتاخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في مورد الخاص وان تاخر العام كان ناسخا للعام المتقدم عند ابي حنيفة والحق عندنا وعند الشافعي بناء العام على الخاص وان تقدم وان وردا معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص وعند الحنفية الوقف وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ووردا معا كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم ن

المطلب الثاني في وجوه التراجيح قد عرفت فيما تقدم ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام او من بعض الوجوه كالايات العامة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول وان كان قطعيا في متنه الا ان دلالته على موارده ظنية والثاني بالعكس واذا ثبت هذا فتعارض المتواتر من الكتاب العزيز اما السنة المتواترة فيمتنع غيرهما من الادلة الظنية ولما كانت انواع الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند بعضهم والاستدلال عند اخرين وجب النظر في الترجيح بينها فهنا ابواب

الاول في الترجيح بين الادلة النقلية وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة فاعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على نقل هو السند ومنقول هو المتن ومتعلق عنه وكان العائد الى السند منه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى نفس الرواية فمنه ما يعود الى الراوي اما ان يعود الى نفسه او الى تزكيته وجب النظر في ذلك كله ن

البحث الاول في التراجيح الحاصلة بسبب الراوي ن اعلم ان الترجيح لاحد الخبرين على الاخر بالنظر الى الراوي اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بالكثرة فمن وجهين آ ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن

الحاصل به اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل اذ خبر كل واحد يفيد الظن فالمظنون الحاصل بمجموعه اقوى من الواحد ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا مرتين ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي عليه السلم اطعم الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة ب ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه ارجح من الاخر فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل وكلما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر ووجب العمل به فعلو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره وفيه نظر فان احتمال الغلط والخطا في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اصناف الرواة في الجرح او نفيا وواسع الضعفاء اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر فلا واما الواقعة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكا او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه آ رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقا عند قوم وهو الحق لانه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على سبب يزيل الاشكال اما من ليس عالما فانه لا يعرف الجائز من غيره فينقل ما سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وقال اخرون هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما اللفظ فلا والحق ما تقدم ب رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى ج العالم بالعربية ارجح من غيره لتمكنه من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وقيل بل غيره ارجح لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وفيه نظر فان معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغيرها في شيء اعرابها وشوقه الى التحقيق بما يسمعه اكثر من الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب د رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لان ظن احترازه اقوى ه ان يكون احدهما صاحب الواقعة فترجح روايته على رواية الاخر كما روت ميمونة قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها به خلافا للجرجاني من الحنفية و ان يكون احدهما مباشرا والاخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف بما روي كرواية ابي رافع ان النبي عليه السلم نكح ميمونة وهو حلال فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع

كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وكان اعرف بالقصة ولهذا
رجحنا حديث عائشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي عليه السلم
انما الماء من الماء لان عائشة مباشرة فكانت اشد علما ابو الكرد الذي سمع مشافهة ارجح رواية
من غيره كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها
راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لان القسم محرم لها بخلاف الاسود فانه
سمع من وراء الحجاب ح ان يكون احدهما اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله عند سماعه كرواية
ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه افرد وكان يحب ما فيه تلبية ط رواية من مجالسته للعلما
اكثر راجحة على رواية غيره لسعة الاول لما لا سعة لم يكن الاخر يسمى الطرح الاول على الطرح
الثاني ي رواية من مجالسته للمحدثين اكثر ارجح من رواية غيره يا ان طريقه اقوى كا ارجح
رواية اذا روى ما نقل اللمس فيه كالود روى انه شاهد زيدا وقت الظهر بالنجوم دون
الاحتراز راه في ذلك اليوم بغداد في الاول ارجح لان بطرف الاشتباه الى الثاني
اكثر واما الحاصل بالورع من وجوه آ رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح
من رواية مستور الحال عند من يقبل رواية ب رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية
من عرفت روايته بالتزكية لامكان غلط المزكي وخطائه ج رواية من تزكاه كثير اولى من رواية
من تزكاه قليل د رواية من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على
المطلع عليها اولى من عدالة من عرفت تزكيته من ليس كذلك ه رواية من عرفت عدالته بتزكية
الاعلم الاورع اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الزاهد و رواية من ذكر المزكي سبب
عدالته ارجح من رواية من اطلق المزكي العدالة ح رواية من اشتهر تزكيته الى عمل المزكي بخبره
اولى من رواية من استند تزكيته الى الرواية عنه ط رواية العدل عن المبتدع ارجح من رواية
المبتدع وان لم يوجب بدعته كفرا واما الحاصل بسبب الذكا فوجوه آ رواية زايد الضبط
الاقل نسيانا ارجح من رواية من ضده ب لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر
اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن يكثر الضبط ولا كثرة النسيان ما يعين قبول خبره فقيل
يتعارضان ويحتمل ترجيح الاول ج ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه السلم فانه
ارجح من غيره اذا احتجوا من قول الرسول عليه السلم د الجازم بالرواية اولى من الظان ه دايم
العقل من الاختلال ارجح رواية ممن يعتوره اختلاط العقل اذا لم نعرف انه ادى الخبر حال سلامة
العقل او حال الاختلال و رواية حافظ الحديث ارجح من رواية المعول على المكتوب لانه

ابعد عن الشبهة ويحتمل الضد ز رواية ذاكر الحديث راجحة على رواية المسند الى الخط واما
الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور آ رواية الكبير من الصحابة اولى من غيرهم ارجح من غيره في طبقته الى
دينه كما يمنعه من اعتقاد الكذب كما علو منصبه يمنعه ايضا منه ولهذا كان علي عليه السلم يحلف
بعض الرواة دون ابي بكر ب غير المدلس ارجح من المدلس ج صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى
صاحب الاسم الواحد د رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول ه رواية من ليس
من رجال الضعفا ارجح من رواية من يلتبس اسمه باسم رجال ضعفا مع صعوبة التمييز بينهم واما
الراجح المستند الى زمان الرواية فامور آ رواية البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية
الصبي في بعض اوقات الرواية البالغ في الاخرى ب رواية البالغ وقت التحمل ما الرواية
ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذا لم يروه الا حالة البلوغ ج من ليس عن احتمال
هو بين الوجهين ارجح رواية ممن يحتمل عن الوجهان واما الترجيح العايد الى كيفية الرواية
فامور آ ان يقع الخلاف في احدها انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه السلم فالمتفق على
رفعه ارجح ب الخبر المنسوب الى الرسول عليه السلم قولا ارجح من المنسوب اليه اجتهادا بان
يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول عليه السلم فلم ينكر عليه فالاول اولى لقلة الاحتمال فيه
وعدم الخلاف عنه ج المقترن بالسبب بان يذكر الراوي سبب نزول ذلك الحكم ارجح من المجرد
عنه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الثاني د الخبر المنقول بلفظه راجح
على المنقول بمعناه خاصة وعلى ما يحتمل انه نقل معناه ثم اجمع على قبول الاول والخلاف
في الثاني ولان طرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف ه المعتضد بحديث سابق
ارجح من غيره و اذا انكر الراوي الاصلي الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك
وقد تقدم تفصيل القول فيه ز المسند ارجح من المرسل ان علمنا بالمرسل على المذهب الحق وقال
عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار بالتساوي لنا ان المرسل عدالة معلومة لرجل
واحد وهو الراوي عنه والمسند عدالته معلومة لكل احد لتمكن كل احد من البحث عنه ومن غيب
عنه وعدالته ومعلوم رجحان رواية من علمت عدالته عند الجميع على رواية من اختصت المعرفة
بعدالته لرجل واحد فان العدالة من الامور الباطنة فقد يخفى على بعض واحد ويعد خفاؤها
عن الاكثر احتج المخالف بوجهين آ ان الثقة لا يسند القول الى الرسول عليه السلم ويشهد
للسامع بالقطع والجزم او بمقاربته بان الرسول عليه السلم قال كذا بخلاف ما اذا اسند وذكر

الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد على الحكاية بان فلانا زعم ان الرسول عليه
السلم قال ذلك فكان الراوي اولى ب قال الحسن البصري اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه وآله والجواب عن
انه لا يستحق هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق والجواب عن آ ان قول الراوي قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهر الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل عن جابر
فلا بد من اجرائه على ظاهره فيحمل على ارادة اظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كذا
او سمعته او رويت فكان الاسناد المشتمل على ذكر الراوي اولى لمعرفة عدالته للكل
وهو جواب ب واعلم ان رجحان المرسل على المسند انما هو لو قال الراوي قال رسول
الله صلى الله عليه وآله اما لو قال عن رسول الله صلى الله عليه وآله فانه لا يترجح لانه في معنى قوله
نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله ح لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل وعرف منه
ذلك والاخر لا يعرف منه ذلك فالاول ارجح وهذا يخص الاخبار المرسلة وقد رجح
قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة ولا باس به البحث الثاني
في الترجيح المستند الى زمن ورود الخبر وهو من وجوه آ اذا كان احد
الخبرين والاثنين مدنيا والاخر مكيا قدم المدني لان غالب المكي قبل الهجرة والمدني متاخر عنها
والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا
ب الوارد بعد قوة الرسول عليه السلم وشدة شوكته وعلو شانه راجح على الخبر الذي لا يكون كذلك
لتاخر الاول فيكون العمل عليه لان علو شانه كان في اخر زمانه فيعد نقص الخبر الوارد بعد علو شانه
ما يقتضي تاخره عن الاول ونقطع اخرون بعض الاول ان ذكر الاول على علو الشان والثاني على الضعف كان الاول
مقدما اما ان لم يدل الثاني لا على العلو ولا على الضعف فمن اين يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر
لان الاول معلوم انه في اخر وقته عليه السلم والثاني مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المظنون ج ان
يكون راوي احدهما متاخر الاسلام ونعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام
فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا وقيل اذا كان المتقدم موجودا مع المتاخر لم يمتنع تاخر روايته عن رواية
المتاخر وهو حسن اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدم على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب د ان يحصل اسلام الراويين
معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن نعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم
الاول لظهور تاخره ه المؤرخ مقدم على المطلق لظهور تاخره وفيه نظر لامكان تاخر المطلق نعم لو

كان المؤرخ في اخر زمانه عليه السلم فانه اولى من المطلق لظن تاخر الاول و ان يكون احدهما مؤقتا بوقت
متقدم والاخر مطلق فالمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر ز اذا وردت حادثة كان الرسول عليه السلم
تغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم تخفف فيها نوع تخفيف قبل ترجيح التخفيف على التغليظ
لظهور تاخره وضعف بانه عليه السلم كان يغلظ اخر امره عند علو شانه فيتطرق باخره حينئذ ح
العموم الوارد ابتدا ارجح من العموم الوارد على السبب لوقوع الخلاف في ان الثاني هل هو مقصور
على سببه او لا وهو وان كان ضعيفا الا انه مرجح وهذه الوجوه ضعيفة الترجيح البحث الثالث
فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه آ الفصيح راجح على الركيك لانه عليه
السلم كان افصح العرب ورد بعضهم الركيك لانه عليه السلم لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبله
وحمل الركيك على ان الراوي نقله بلفظه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعا قال بعضهم
الافصح يقدم على الفصيح وليس بشي لانه عليه السلم كان يتكلم بهما معا وكذا وجدا في القران العزيز
ح الخاص يقدم على العام وقد تقدم د قيل الحقيقة مقدم على المجاز ولانه دلالتها اظهر فاذا
استعمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم على الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر
في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر
اقوى دلالة من قولنا سخي كما ان يكون حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله
اقوى واتقن من غيره او بغير ذلك والترجيحات العايدة الى الراوي اتيته هنا و ان يكون وضع احدهما
على مسماه مجمعا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه فالاول ارجح ز المستغني عن الاضمار ارجح من المفتقر اليه
وفيه نظر لانه عليه السلم كان يتكلم بهما معا ح الدال على المقصود منه بالوضع الشرعي او العرفي اولى
من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يقال حمل اللفظ الذي صار شرعيا او عرفيا او وضع له في
اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ حينئذ اما الذي ليس كذلك مثل ان يجعل
لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكمه ولفظ اخر يدل بوضعه اللغوي على حكمه ولا عرف للشرع في هذا
اللفظ فانه لا يترجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون عرفيا شرعيا او الاول شرعي
لا غير والنقل على خلاف الاصل فلا ترجيح حينئذ ط اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح من مقابله
ي اذا تعارض خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني
اولى لقلة مخالفته للاصل يا ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله لصيرورة الثاني مجازا بخلاف
الاول لعنايته في تمام مسماه يب الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل من وجه واحد لان الظن

الحاصل عنه اقوى وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب المناسبة في الشارع تحكم الحكم اذا اقترن بالعلة كان
راجحا على المنفرد عنها ومن هذا الباب ان يقترن احدهما بالمعنى المناسب دون الآخر ويكون معلقا بمجرد
الاسم فان الاول اولى بد ان يكون احدهما تنبيها على الحكم مع اعتباره لمحل الآخر والآخر ليس
كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به معا لان اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود علة جامعة
كقول الحنفي في قوله عليه السلام انما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فيحل فجعله في المشبه على قوله
عليه السلام [illegible] المشبه باهاب ولا عصب وفي المشبه به في مسئلة تحليل الخمر على قوله ارقها به
المولد لترجيح عن غيره كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثم
ان يكون احدهما تنبيها على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ على [illegible] مدلوله على صحته ولذا يقتضيه ينتفي
دخول النسخ وتقديم ضده ينتفي لتعدده مرتين والاول اولى في المقترن تنبيه مقدم على غيره كقوله
عليه السلام ان صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما كثر التهديد فيه راجح على ما قل فيه تحت الدليل
المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين والمعلل
اذا عرض الحكم في صورة واقام الدليل والمعترض اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل
الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع بقول المعلل دليلي ارجح لانه يعين واسطة ودليل المعترض بواسطة
والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية تقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا بحث المنطوق مقدم
على المفهوم ان قلنا بانه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم كما يرجح المجاز على المجاز
الآخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله كما المجاز راجح على [illegible]
وقد يتقدم الخلاف فيه كتب الحنفية المشهورة [illegible] من غيرها [illegible] اذا كان احد الخبرين قد اشتمل على
لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والآخر قد اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع
لمعنى من غير وضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع اللغة وهذا الخلاف ما اذا كان
اللفظ واحدا مترددا واستعمله في اللغة لمعنى وفي الشرع لآخر فان المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ
فانما يريد به معناه الذي وضعه هو [illegible] ان يدلا بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله
لضرورة صدق المتكلم الضرورة ووقوع الملفوظ به عقلا والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا
فالاول راجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف مخالفة المشروع كما ان
يدلا بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يفد كون المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثا وحشوا فانه

راجح على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب كما ان يدلا من حيث المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث مفهوم
الموافقة والآخر لمفهوم المخالفة فالاول راجح للاجماع عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني اولى لان فائدة
مفهوم الموافقة التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة شرع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد كما ان الدال من
جهة الاقتضاء راجح على الدال من قبيل الاشارة لترجيحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني كما ان دلالة
الاقتضاء ارجح من دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف الثاني كما ان
دلالة الاقتضاء اولى من دلالة المفهوم للاجماع على الاول والخلاف في الثاني كما اذا كان العمل
باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالآخر يقتضي تاويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني
كما اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والآخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان
الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره كما الجمع المفيد للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم
من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني كما ان يكون احدهما اجماعا
والآخر نصا فالاول اولى لامن من النسخ في الاول بخلاف الثاني لان الاجماع راجح على غيره من الادلة

البحث الرابع في التراجيح العائد الى الحكم وهي من وجوه آ اذا كان احد

الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا عنه اختلفوا فالاكثر رجحوا الناقل وقال بعضهم بل
المقرر اولى احتج الاولون بوجهين آ الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتبار الاول اولى ب العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط
اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل من اوجب
اعترض على آ لو جعلنا النفي متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا
منه ما يمكن العقل من معرفته وعلى ب ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس نسخا لان دلالة
العقل انما تفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون الدليل السمعي رافعا
لحكم العقل بل يكون مثبتا لا انتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا النفي متقدما
لكان المنسوخ حكما ثبت بدليل العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ الاقوى والاضعف نسخ الاقوى
بانه جعل الحديث على الاستفادة الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته ادخالا في التاسيس
اقوى من باب التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى ولو جعلنا النفي متقدما على
الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا النفي واردا
بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه وكان الحكم بتاخيره اولى قال القاضي القضاة

الوجه في العمل بالناقل كما ذهب اليه الجمهور او بالمنفي كما ذهب اليه الآخرون ليس من باب الترجيح آ انا نعمل بالناقل
على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح ب لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالآخر لولاه لانه
حكم كل خبرين رجح احدهما على الآخر ومعلوم انه لولا الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الآخر لدلالة
العقل لا للخبر واعترض على آ بان النسخ يلزم لو علمنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع بذلك بل نعول
الظاهر تاخره مع جواز خلافه فهو حينئذ داخل في باب الاولى وهذا ترجيح وعلى ب بانه لولا
الناقل لعملنا بالآخر لاجله لانا نجعله حكما شرعيا وهذا لا يتجه وعنه الا بانه نسخ النسخ به ولولا
هو لو رفع مشروعا بعد ورود الخبر لما كان كذلك ب اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والآخر
النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة آ اذا اقتضى العقل
حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في الاباحة والآخر في وجوبه ب ان يقتضي العقل وجوب
الفعل ثم يرد خبران احدهما يدل على الحظر والآخر على الاباحة ج ان يقتضي العقل اباحة الفعل
ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والآخر الحظر قال ابو الحسين لقائل ان يقول لا بد وان يكون احدهما
مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل له في العقل حكم الحسن والقبح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد
الخبرين نفيا ونقلا واثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها وكان
نحو المرين المواري هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل
انما يستفاد ذلك من الشرع فحينئذ لا مزية لاحدهما على الآخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي
واثبات تواردا على حكم واحد فلا بد وان يكون احدهما عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز
الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك
كل واحد من الوجوب والحظر بما به تخالف الآخر فاذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر
اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية
للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فثبت انه
لا بد في النفي والاثبات هناك كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران
في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم
فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به تخالف الآخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل
لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه وناقلا من آخر وكذا التحريم فهنا ايضا لا بد في
النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لا بد ان

يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المنفي وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى
الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي ثم نقول اذا اقتضى
العقل الحظر ثم ورد خبران بالاباحة والوجوب وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها
له من آخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه
هو الذي حصل به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في الجهتين معا فيكون مقتضيا للنقل
من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل
الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم
وكل منهما تارك الاباحة من وجه دون آخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من آخر فيحصل التساوي
قال ابو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين الوارد احدهما بالاثبات والآخر بالنفي بما روي ان النبي صلى
الله عليه وآله صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها وهو صائم وما روت عائشة
انه قبلها وهو صائم قال وليس هذا مثال المسئلة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام
فيقال انها عقلية لا شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جرد لكان
مطابقا لنفي جوازها لانها غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا
تزوج النبي عليه السلم ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما
الحكم هو حسن ذلك مع الاحرام وقبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان هو الاصل في العقل انا
ما يكون الاصل من حال المروي عنه فنحو ما روي ان النبي عليه السلم لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم
وانه تزوج ميمونة وهو حلال لان الاصل منه عدم ذلك فالخبر المروي انه صلى في الكعبة اولى يحمل بغاية من
لم يعمل على حسب اعتقاده وانه حتى عليه بعض احوال النبي عليه السلم ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها
لان ام سلمة روت عدم علمها معه فلا تعارض رواية عائشة انه قبلها وهو صائم وعدالته مادي تزوج النبي
عليه السلم وهو حرام يقتضي ان تنسب رواية نفي ابانها وهو حلال الى انه استدام الاصل فكانت
هذه الرواية اولى ان ثبتت العدالة ج اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال ابو هاشم
وعيسى ابان انهما يتروكان فيطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء
خبر الحظر راجح لوجوه آ قوله عليه السلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ب الاباحة جواز ترك هذا الفعل لانه بين ان يكون حراما وساغا والنادرية جواز
فعله فيجب تركه ب لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي الجميع وكذا لو اعتق احد امائه حرم ذلك

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح لان القصد
بالشرع مصالح المكلفين وانما تحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله عليه السلام ثوابك على قدر مشقتك
ولان الغالب تأخر الاثقل

البحث الخامس في الترجيح بالامور الخارجية

وهي من وجوه آ الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق ب لو عمل بعض السلف او الصحابة او قال
بخلافه والخبر مما لا يخفى عليه قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل له ولولا ذلك لما خالف والحق انه
ليس كذلك نعم اذا عاد منه خبر آخر لا يكون كذلك كان راجحا عليه ومن قال السامعي ج اذا
عمل احد الخبرين اكثر السلف لم يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق
للصواب ما لا يوفق له الاقل ورده قال بعض علماء الامامية وقال آخرون لا يحصل به الترجيح لانه
لا يجب تقليدهم والاول انسب لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح وخبر الواحد فيما
يعم به البلوى مرجوح لان كونه مما يعم به البلوى وان لم يوجب القدح فلا اقل من افادة المرجوحية
وكان [illegible] ما يرجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا
استوى الخبران في كثير وجوه الترجيح [illegible]
فتساويا تساقطا ورجع الى غيرهما ان وجد والا وجب التخيير او التوقف وكذا ان تساويا في الكيفية
وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية والاقل كمية او بالعكس
وجب على المجتهد ان يقابل بين احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الآخر منه فان رجح احدهما
تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم في التساوي من التخيير او الوقف لتغيير حال قوة الآخر

البحث السادس في بقايا وجوه ترجيح الاخبار وهي وجوه

آ ما يوافقه دليل اقوى ارجح مما يوافقه الاضعف ب ان ما يوافقه دليل آخر اقوى مما لا يوافقه شيء البتة ج
ما يوافق عمل علماء المدينة او الافضل ارجح لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي
والتأويل د ما تأويله اقوى ارجح مما تأويله اضعف ه العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص
وتعارضا بالنسبة الى ذلك فالوارد عليه اقوى لكونه امس به ولان تجويز المخالفة فيه اشد
محذورا لاشتماله على تأخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق [illegible]
اقوى من عموم مقابله [illegible] بتخصيص ما ورد على الواقعة
[illegible] مطابقة ما ورد في معرض البيان لما انسب الى الحاجة
والخلاف فيه [illegible] ان يكون احدهما قد ورد به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب

المستند الى كتاب من كتب المحدثين في المستند الى كتاب مشهود بالصحة اولى من غيره والذي روايته
بقراءة الشيخ عليه اولى من الذي يقرأه هو على الشيخ او يجري له او مناوله او براه بخط والمناوله اولى من
الاجازة لان المناوله عبر كافيه وهو ان يقول خذ هذا الكتاب فاني نقلته وحدثت به عني وقد سمعته من
فلان وعلى هذا تكون اجازة وزياده والاجازة راجحة على روية الخط في الكتاب لان الخطوط تتشابه
فكما لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان حكاية لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من
دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره راوي الاصل
انكار نسيان ولو كان ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب او جحود ٥ **البحث السابع**
في تراجيح الاجماعات اعلم ان بعض الاجماعات قد تترجح على بعض وهو من وجوه آ
الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر ارجح من الذي دخل فيه اهل الحل والعقد خاصه لانه اغلب على الظن
وابعد عن الخلاف واعلم ان المنافي ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظرا وذلك انما ادلم تتعاد
فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطا وهو باطل بما تقدم في الاجماع الذي دخل
فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج عنه العوام
راجح على العكس لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مواردها وكذا
ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك
الاحكام وكيفيه تلقيها من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغير ذلك ج اجماع الصحابه اولى من
اجماع التابعين وكذا اجماع التابعين اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا ٥ الاجماع
الذي انقرض عصره اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف و الاجماع على احد القولين الثالث
اولى من انقسام الامه الى قسمين في انه اجماع على نفي الثالث لبعده عن اللبس ز الاجماع
غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق به ح ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر
له عن موافقتها النافين ارجح مما قد رجع فيه البعض ٥ **خاتمة** لما كان العمل بالعرض متواترا
لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تأخر الناسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا
لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فنفي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص
فيقدم الخاص على العام في مورده خاصه جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل
بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل المقيد للمنسوخ واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد
فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد
مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما

اولى بان يخص العموم به وقد سبق في الباب **المثالي** في **تراجيح**
الاقيسه فنقول فيها فيما سلف ان القياس لا يجوز العمل به الا اذا كانت العله منصوصة خلافا
للاكثر والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسه اما ان يكون بحسب ماهيه العله
او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب محل
ذلك الحكم او بحسب محال العله او بحسب امور خارجه **فههنا مباحث الاول في الترجيح**
المعتبره بحسب ماهيه العله ٥ اعلم ان العله اما ان تكون وصفا حقيقيا او
حكمه وحاجه او وصفا عرفيا او اضافيا او تقديريا او حكما شرعيا وعلى كل تقدير فاما ان تكون
مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله واعتمد بعضهم في الترجيح على امور آ
ان يكون احدها اشبه بالعلل العقليه فانه راجح على ضده لان العقل اصل للنقل والفرع كلما كان
اشبه بالاصل كان اقوى ب المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه تكون المقدمة فيه يقينية ولا
شك ان القياس الذي يكون مقدماته يقينيا وبعضها ظني اقوى من الذي يكون جميع مقدماته ظنية لان
الاحتمال في الاول اقل فيكون الطريق اقوى وفيه نظر لانه انما يكون اقوى لو كانت النسبة بين الظنين محفوظة
اما على تقدير زيادة الظن في ما يكون مقدماته ظنيه على ظن المقدمه الظنيه من الاخر فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون
في غلبة الظن هنا وقاهر رجحان اليقين هناك وزيادة ادا ثبت هذا فنقول الترجيح يقع من وجوه آ الوصف
الحقيقي اولى في التعليل به من باقي الاوصاف للاجماع عليه بين القائسين والخلاف في البواقي ب
التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا
اذا حصل العلم باشتمال ذلك على نوع مصلحه وحينئذ يكون الداعي الى شرع الحكم هو الحكمة اما من تلك
المصلحه لا العدم فيكون التعليل بها اولى من التعليل بالعدم لا يقال يلزم ذلك في الوصف الثبوتي لانا
نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي لما كان ادخل في الضبط من الحاجة وابعد من الاضطراب
بخلاف المصلحه رجع اليه في التعليل دون المصلحه واما العدم المحض فانه غير منضبط ولا متميز الا
بالاضافة الى الوجود واذا لم يكن منضبطا لم يكن صالحا للتعليل ج التعليل بالحكمة اولى من التعليل
بالوصف الاضافي لان الاضافات ليست ثبوتيه بل هي امور عدميه وقد سبق رجحان التعليل بالحكمة
على التعليل بالعدمي د التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم الشرعي لان
التعليل بالحاجه تعليل بنفس المؤثر وهذا يقتضي منع التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الثبوتي
للاجماع عليه ولاشتماله على الضبط ولانه اشبه بالعلل العقليه فيبقى في غيره على الاصل ٥ لما كان
العدمي اشبه بالامور الحقيقيه من الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي اشبه بالوجود من العدمي احتمل

اولويه كل منهما على صاحبه بعين الاعتبارين و الاقرب اولويه التعليل بالعدم على الصفات التقديريه
لان المعدوم معدوم اعطي حكم الموجود فكل محذور يثبت في المعدوم يثبت في المقدر مع زيادة
محذور اخر وهو اعطاؤه حكم الوجود مع كونه عدميا ز تعليل الحكم الوجودي بالعله الوجوديه
اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ومن تعليل
الحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين اذ
العليه والمعلوليه وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا او تعليل
العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين لتشابههما ثم ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل
الوجود بالعدم ففيه احتمال ويمنع كون العليه والمعلوليه ثبوتيين وقد تقدم ح التعليل بالحكم
الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل بخلاف الثاني ط العله المفردة
اولى من المركبه لقلة الاحتمال في المفرده وكثرته في المركبه فان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم
بتمامه واما المركب اذا كان من جزءين يحصل في جانب الوجود امور ثلثة آ ان يوجد هذا الجزء لا
غير ذلك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في طرف العدم والمركب من ثلثه فيه احتمالات سبعه
في طرف الوجود وكذا في طرف العدم ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه اولى ٥ **البحث الثاني في**
الترجيح العايد الى ما يدل على وجود ذات العله ٥ العلم بوجود ذات
العله اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا والاستدلالي اما ان يفيد علما او ظنا ولكل
التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما اما اذا كان
الطريق يفيد اليقين فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا وسواء
كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا وسواء كثرت مقدماته او قلت خلافا للبعض لان
القطعيات لا تقبل الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من النظري لان الضروري لا يقبل
الشك والشبهة والنظري يقبلهما لانا نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول والاول عقيب تصور
طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه وكما يزول النظري عند زوال بعض ما لا بد في حصوله منها
كذا الضروري يزول عند زوال احد تصوراته التي يتوقف عليها فلا بد من وجوب الجزم من حصول
موجباته في البابين نعم النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال
النظري اكثر من زوال الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق بينهما في وجوب الوجود واستلزام
العدم عند حصول الجزم الا بدية ما ذكر لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر اذ الحكم ترجيح العله
المفرده في القياس على المركبه باعتبار قله شرط وجود الاولى وكثرتهم شرط الثانيه سابقا عدم الترجيح

اما اذا كان الطريق الدال على وجود العله ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه بقوة القياس
المستدل على مقدمات اقل منه لان الظن على ما استدل على مقدمات اكثر لان كل المقدمات
يستلزم فلة احتمال الغلط وقلة احتمال الغلط يستلزم قوة ظن الصواب وهذا على عمومه ليس
بحق لقبول الظن الشدة والضعف فاذا كان ذو المقدمات القليلة مشتملا على ظن ضعيف في كل مقدماته
وكان ذو المقدمات الكثيرة مشتملا على ظن قوي في كل مقدماته حصل التعادل او الترجيح للثاني
على الاول اذا اختصا احدهما او فيه الكيفيه والاخر في الكميه اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال على
وجود العله اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والقياس الكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل
بل ينتهي الى النص او الاجماع واما النص فقد تقدم طرق الترجيح فيه واما الاجماع فان كانا قطعيين
او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحالة تعارض الادلة القطعيه ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون
واما ان كانا ظنيين فانه يقع على وجهين آ ان يكون احدهما من الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين
كالاجماع الحادث عن قول بعض وسكوت الباقين ب الاجماع المنقول بالاحاد فهذان يحل الترجيح
واما ما يقال ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما
ووقوعه في الاخر فليس من الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عني قلة الاختلاف في
احدهما وكثرته في الاخر فيمكن وجوب الترجيح به وفيه نظر لان الاختلاف مظنة الخطا وكلما
كان اقل احتمال الخطا فيه اقل فيحصل به الرجحان واعلم ان وجود العله اذا كان معلوما
في احد القياسين كان راجحا على الاخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كان مقدماته
كلها ظنية ٥ **البحث الثالث في الترجيح العايد الى دلايل طرق العليه في**
الاصل ٥ قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل قد يكون نقليا
وقد يكون عقليا والنقلي اما نص او ايماء والنص فلا يحتمل سوى العليه مثل لعلة كذا او لسبب كذا
او لموجب كذا وهو مقدم على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي
يحتمل غير العليه لكنه ظاهر فيها فالفاظ منه اللام وان والباء الالصاق مثل كتب بالقلم وقد
يفيد كونه محكوما به نحو انا اقضي بالظاهر وفيه نظر فان الالصاق التقديري هنا ثابت وهو
اولى من جعله مشتركا واذا المرتاب للالة او لكونه محكوما به فانما راده للام لعدم الفهم
فلنه بحاسه ولحاسه وفي اولويه تقديم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماء فيشتمل
على مسايل آ قد عرفت ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا تتوقف على كونه مناسبا للحكم
راجح على ما لا يكون كذلك في ايماء الدلالة اليقينيه راجح على ايماء الدلالة الظنيه اذ قد ثبت اولويه

مابعض مقدماته قطعية مما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية الوصفين باخبار الواحد
فالترجيح بينهما باعتبار تراجيح الاخبار الظنية وقد تقدم ح ما ظهرت عليته بالايماء راجح على
ما ظهرت عليته بالايماء بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة والدوران ويشكل بان الايماء لما لم يوجد
فيه لفظ يدل على العلية فلابد وان يكون الدال على عليته شيئا اخر سوى اللفظ ولما بحثنا لم
نجد شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماءات وان ثبت ان
الايماء انما يدل بواسطة احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل في الفرع دون العكس كان كل
واحد من العلة اقوى من الايماءات في اقسام الايماءات غيره كما تقدم ويندرج تحت كل واحد منها امور
كثيرة ولا يليق الاستقصاء في هذا الباب لا سيما الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبة الى صاحبه
ثم يتكلم في كل واحد من الجزئيات تلك الاقسام مع ما ذكرته في جنسه وما هو خارج عنه لامكان ان يكون
احد الجنسين اقوى من الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي ولما كثر تركناها
للاختصار اما الطرق العقلية فقد ذكر منها ستة المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر
والطرد ههنا مسائل أ المناسب اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة
اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسبة علة لكون الوصف علة هي علية العلة وليس تاثير الوصف
لا الطرد مع الحكم وجودا وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة ثابتا فقد يكون الحكم منعكسا عن
الدوران والدوران قد ينفك عن العلية وقد سبق ذكر امثلته فاذن الاستدلال بالمناسب اقوى
احتجوا ب ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح لما تقدم من ترجيح الشبه
للعقلية دون غيرها ب للاجماع على صحة المطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما لا يكون منعكسا
والجواب عن أ منع وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل العقلية
وعن ب انه لا يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا والنزاع فيه
ولا يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه اذا وجد الدوران
بدون المناسبة فقد لا تحصل العلية كما في الجزء من مناسبات المناسب اقوى من التاثير اذ معنى التاثير
ليس الا انه عرف بان تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يقتضي كونه مؤثرا
فيما يماثله في جنسه واما المناسبة فهي الموجبة لكون الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال على العلية
بالمناسب اقوى من التاثير ج السبر ان كان قطعيا في جميع مقدماته تعين للعلية وليس ترجيحا وان
كان مظنونا في الجميع بان ظن تعليل الحكم وظن انحصار العلل في هذين الوصفين وظن انتفاء العلية
عن احدهما فيحصل ظن ثبوتها للاخر فالمناسب اولى لان الدليل الدال على المقدمات التي ليس النقص

والالات طبيعية وقد لا توصف طبيعية هذا خلف ولهذا كان ايما وقد عرفت ان رجوح بالنسبة الى
المناسب وان كان بعض الطرق العقلية فالمناسبة اولى في الاستدلال المناسبة بانتاج العلية والسبر
لا يسجيها الا بعد مقدمات كثيرة فالسبر لتلك المقدمات اركان المناسب كانت المناسبة اولى من السبر
للانتفاء المناسب الواحد في ثبوت الحكم والانتفاء في السبر الى ثلث مقدمات وان كان غيرها
فالمناسب اولى لا انا علل لعلها العلة وغير المناسب ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات فعلو
في البعض فالترجيح في تلك المقدمات المظنونة المناسب اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر هذا
فيما يرجع الى الطرق المثبتة العلية بحسب الجنس اما الترجيح للانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض
اما ان يكون بامور عائدة الى ماهيتها او بامور خارجة عنها اما أ فهو ان كان الوصف مناسبا اما لمصلحة
ترجع الى الدنيا او الى الدين والاولى اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة ولا شك في رجحان الناس
الضرورية على الحاجية والحاجية على التكميلية والضرورية خمسة واولاها ما يتعلق بحفظ اصل الدين
مطلقا التي يترتب عليه حصول السعادة الابدية اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى وارجح
ان مقصود الدين حق لله تعالى وغيره حق للادمي وهو مرجح على حقه تعالى لان حق الادمي مبني على
الشح والمضايقة وحقه تعالى مبني على المسامحة والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف
الادمي وما يتضرر بفوات حقه اولى بالمحافظة ومن لا يتضرر بفوات حقه ولهذا لو كثر وقتل
فانما يقتل قصاصا لا بكفره ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين في المسافر حيث اسقطنا عنه ركعتان
واداء الصوم في رمضان واسقطنا عن المريض الصوم والقيام في الصلوة ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة
الصلوة في انجاء الغريق بل رجحنا مصلحة المال على الدين حيث سوغنا ترك الجمعة والجماعة لحفظ قليل من المال
ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر
المبيح واجيب بان النفس وان كانت متعلق حق الادمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى
بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فالتقديم انما هو لمتعلق
الحقين ولا امتناع في تقديم حق الله تعالى وحق الادمي على حقه تعالى كيف وان مقصود الدين متحقق باصل
شرعية القتل وقد تحقق والقتل بالفعل انما هو لتحقق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو
التشفي والانتقام ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف
وكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع احدهما كيف وان تقديم حق الادمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى
فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق الله تعالى ما يفضي الى فوات حق

الادمي من العقوبة البدنية مطلقا وكان ذلك اولى وتخفيف المسافر والمريض ليس تقديما لمقصود
النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء ليست كاصله على ان مشقة الركعتين في
السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة اليه قائما صحيحا واما
الصوم لا يفوت مطلقا بل الى خلف هو القضاء وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وبقاء
الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال لا لمصلحة المسلمين بل للاطلاع على محاسن الشريعة
وقواعد الدين ليسهل انجذابه وتيسير استرشاده وذلك مصلحة دينية ولما ان مقصود الدين مقدم
على غيره من مقاصد الضرورية وكذا ما يتعلق به فمقصود النفس يكون مقدما على غيره من باقي المقاصد
الضرورية اما بالنسبة الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما قصد لاجل حفظ الولد فلا يبقى ضايعا
لا كافل له فلا يطلب لعدم بل لاداية الى بقاء النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا
لذاته بل لاجل بقاء النفس مترفهة متنعمة حتى ياتي بوظايف التكاليف وفروض العادات واما بالنسبة الى حفظ
العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ
العقل والمال لكونه عائدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على ما يفضي الى حفظ المال لكونه
محلا للامانة ومناط التكاليف والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال واعلم ان
الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس
الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد عرفت ذلك فيما تقدم ومعلوم تقدم الاول على الثلاثة الاخيرة والثاني
والثالث كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او بعيد والمناسبة المتولدة من القريب
مقدم على المتولدة من البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد يكون جلية وهي التي يلتفت الذهن اليها في اول
سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما
منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر وقد يكون خفية وهو ما لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي
على الخفي واما ب وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة فهو على وجوه آ المناسبة
المعتضدة بسائر الطرق من الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح
بكثرة الادلة ب المناسبة الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان لم تبطل
بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون كذلك ج المناسب من وجهين راجح على المناسب من وجه واحد
فكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا اما الدوران فان الحاصل في صورة واحدة راجح على
الحاصل في صورتين لقلة احتمال الخطا في الاول دون الثاني فان العصير لم يكن مسكرا فلم يكن نجسا فاذا صار

مسكرا صار نجسا فاذا زالت عنه الاسكار زالت النجاسة فههنا نعلم ان شيئا من الصفات القائمة في
الاحوال الثلاثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا وجدت العلة بدون الحكم وهو خلاف الاصل واما
الدوران في الصورتين فهو كقول الحنفية مثلا الحلي لكونه ذهبا موجب للزكاة لان التبر لما كان
ذهبا وجب الزكاة فيه والثياب لما لم تكن ذهبا لم يجب فيها الزكاة وههنا لا يمكن القدح في علية الصفات
الثابتة مثل ما ذكرناه في الصورة الاولى فثبت ان احتمال الخطا في الصورة الاولى اقل فكان
الظن فيها اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا
في الترجيح والظاهر ان الشبه في الصفة اولى لانها بالعلل العقلية اشبه

البحث الرابع في الترجيح العائد الى دليل الحكم في الاصل

دليل الحكم الشرعي يكون شرعيا
فاما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا امتنع
الترجيح في ذلك لما تقدم وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال عليه لفظيا او اجماعا او قياسا فان
كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في
اصله بالدلائل اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل بخلاف الاجماع ويشكل بانا بينا ان الاجماع بالدلائل
اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد يثبت كونه حجة وقد دلت
الادلة عليه فلا يقبل المعارضة واعلم انا قد بينا ان حكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس خلافا
لقوم حيث جوزوه لكنهم اتفقوا على ان القياس الثابت حكمه بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس
لان ذلك الحكم لا يتفرع عن قياس اخر الى غير نهاية بل لابد من الانتهاء الى ما ثبت حكم اصله بالنص
او بالنص فان النص اصل للقياس والاصل راجح على الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض جزئيات الضعيف قد يقوى
على بعض جزئيات القوي اذا تفاوتت الانواع فيهما بالشدة والضعف اذا عرفت هذا فالادلة اللفظية
ان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احادا امكن الترجيح
بما يتعلق بالمتن والاسناد وقد تقدمت واذا كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح فان
كان ثبوت حكم الاصل في احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا كان الاول ارجح وفيه نظر
حكم الاصل مقدمة ولا يلزم من الترجيح في مقدمة الترجيح المطلق الا مع التساوي في باقي المقدمات
في القوة والضعف او يكون مقدمات الاقوى اقوى واذا ثبت الحكم في احد الاصلين باخبار متواترة
كان راجحا على ما ثبت باخبار واحد بشرط انفاد دليل الامارة ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد
كان المشتمل على الحقيقة راجحا على المشتمل على المجاز

البحث الخامس في الترجيح

الحاصل من كيفية الحكم وهو يقع على وجوه آ القياس الموجب
للحكم الشرعي راجح على الموجب العقلي لان القياس دليل شرعي ولان تعدير تقديم
العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للعقلي يستلزم النسخ مرتين وتقديم العقلي
يستلزمه مرة لا يقال كيف يجوز ان يستخرج من اصل عقلي علة شرعية لانا نقول يجوز ذلك
اذا لم ينقلنا عنه الشرع فيستخرج العلة التي لاجلها لم ينقلنا عن الشرع اما لو كان احد الحكمين
نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقال قوم انهما يتساويان وقد سلف وجوب تحول
دون احدهما عقليا ب الترجيح بكون الحكم في احد الفرعين تحريما فان كان شرعيا كان
راجحا على ذلك الاباحة لانه شرعي ولان الاحتياط يقتضيه وان كان عقليا احتمع فيه جهتا الحجية
التحريم ومرجوحية العقلي فرجع الى غيرهما ولا بد من الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا
ج ان يكون حكم احدى العلتين العتق والاخرى الرق فيثبت العتق اولى لموافقة الاصل ولان
مزيد قوة د المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف الاصل لا يقال يثبت العقوبة يثبت
حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا والمثبت للشرعي اولى لانا نقول الشرع اذا ورد بالسقوط
صار السقوط شرعيا وهذا ينبغي ان يكون الاباحة ه الحكم الشرعي ج المشتمل على زيادة حكم
احدى العلتين راجح على الاخرى فيثبت الندب راجح على مثبت الاباحة لان فيه اباحة وزيادة و مثبت
الطلاق راجح على نافيه لقوة الطلاق ز القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى
من القياس الوارد بخلافها للاتفاق على الاول والخلاف في الثاني ولخلو الاول عن المعارض بخلاف الثاني
ح القياس على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى من غيره لان اصحى بعد عنه قطعية وهو تعليل حكم
الاصل ط الترجيح بشهادة الاصول للحكم ويراد بشهادة الاصول تارة ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا
في الاصول وتارة دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذا ان كانت صريحة في الاصل
في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان سلمت على احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها ى
الترجيح يحصل بفعل الصحابي لانه اوفق لمقاصد الرسول عليه السلام وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى
كا ترجيح اخبار الآحاد يكون بعضها على بعض يب ما اذا استلزم ثبوت حكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر
او ترجيح مجاز على حقيقته فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك وقد يشاركه هذا الترجيح ونبهنا
ذكرناه من شهادة الاصول لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول تشهد بصحته واصول
اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التي تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم

ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون الحكم لازما للعلة في كل الصور فان من يجوز تخصيص العلة
يسلم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة ن

البحث السادس في الترجيح الحاصل

بسبب محل العلة ن محل العلة اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فان تشهد للعلة
الواحدة اصول كثيرة فانه راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة وكل شهادة
دليل مستقل بالترجيح فالشهادات الكثيرة توجب الترجيح الدلائل واما الفرع فمنه صور آ المتعدية
اولى من القاصرة عند الاكثر خلافا لبعض الشافعية لكثرة فائدة المتعدية ولان الائمة اجمعوا على
القاصرة والاخذ بالمتفق اولى احتجوا بان المتعدية فرع الصحة والفرع لا يقوى الاصل والجواب
انه وان لم يقو في الاصل لكنه يدل على تحقيقه ب ما كثرت فروعها من العلل انما يكون اولى لو كثرت
فوائدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك امر شرعي
لانا نقول كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة
كثرة الاحكام فكان اولى احتجوا بوجوه آ لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان العمل باعم الخطابين
اولى من اخصهما ب المتعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقف صحتها على التعدية دار ج كثرة
الفروع ترجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك الفرع وليس بامر شرعي كلان كثرة الفصول والجواب
عن آ انا لم نرجح اعم الخطابين لاستلزامه طرح اخصهما بخلاف العمل باخصهما اما العلة فاذا استلزمت
الامر الى الترجيح وترجيح احدهما يوجب طرح الاخرى فكان طرح ما يقل فائدته اولى وعن ب وج
ما تقدم ج العلة المنفية للحكم في كل الفروع راجحة على المثبتة في بعضها لان الدال على الحكم في كل
الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تعود على كل منها ولانه دالة على ثبوت الحكم في كل واحد
من تلك الفروع يقتضي ثبوته في الباقي اذ لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة
واما العلة الخاصة بالصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط وكان الاول اولى وفيه نظر فان الترجيح
بكثرة الادلة انما هو مع اتحاد المحل بجهة وجه الترجيح هنا كثرة الفائدة واما الراجع الى الاصل والفرع
معا فهو ان يكون العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى خلاف جنسه
كقياس الحنفي الحلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الايجاد من حيث الجنسية ثابت

البحث السابع في بقايا من ترجيحات الاقيسة

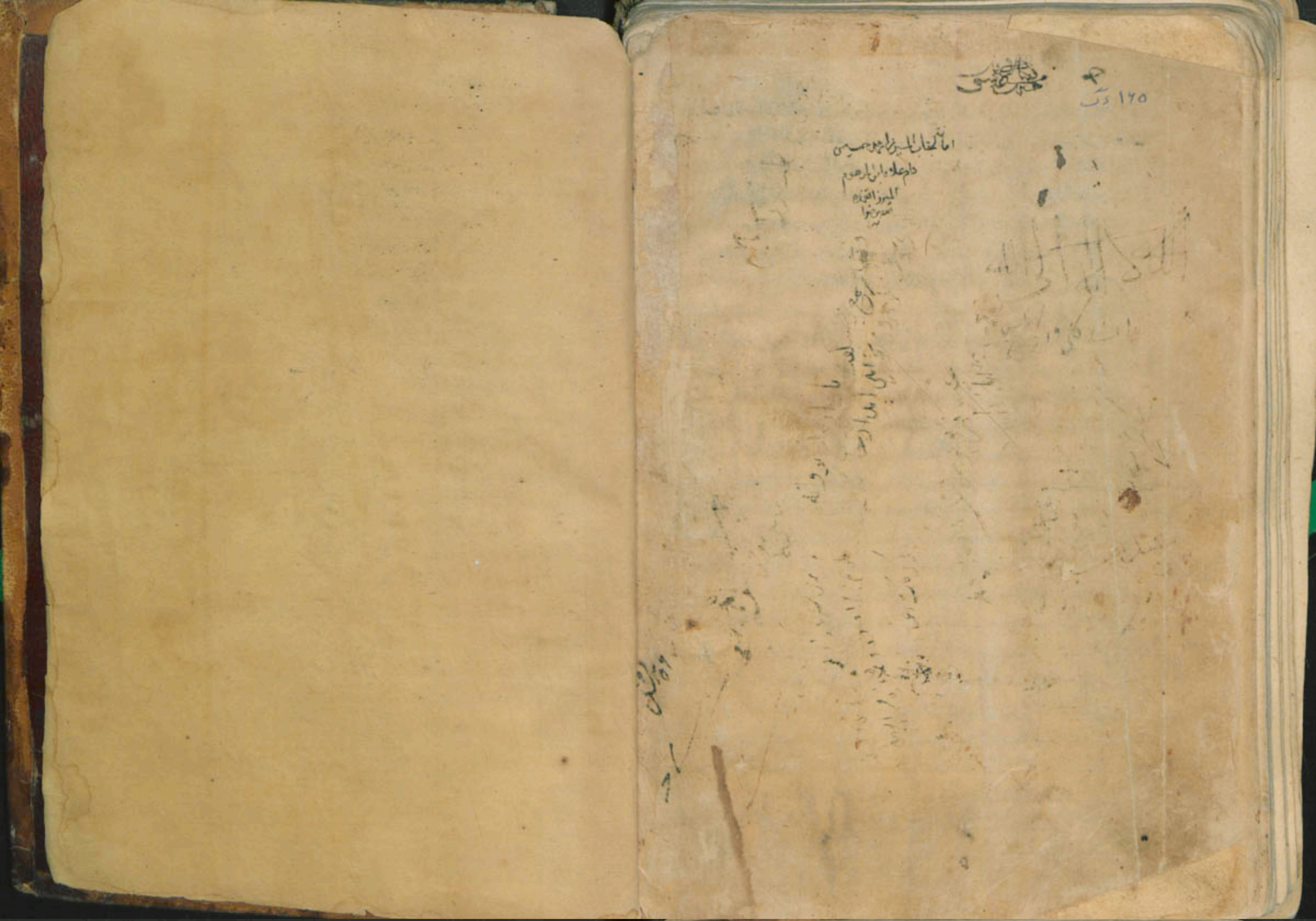
وهو من وجوه آ القياس المتفق
على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح من المختلف فيه ب حكم الاصل اذا لم يعدل به عن سنن القياس راجح
على المعدول عن سننه لغرابة المعقول وموافقة الدليل ج ما قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس
عليه ارجح مما لم يقم عليه خاص د الحكم القطعي في احد الاصلين لكنه معدول به عن سنن القياس مرجوح بالنسبة

قياس الظني حكم اصله الموافق سنن القياس ه حكم الاصل الظني المتفق على تعليله ارجح من حكم
الاصل القطعي المختلف في تعليله لان التعدية الى الفرع فرع تعقل العلة في الاصل وتحقق وجودها في
الفرع واحتمال معرفة ذلك في المتفق عليه اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان غالبا وما هو
في جانب الحكم القطعي الا ان احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود
من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل يتطرق الى الطاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله
وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم اصل احدهما راجحا على دليل الاخر
الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فالظاهر الترجيح في دليليهما ولو اذا
كان حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس
عليه بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان العمل به عمل بما غلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس
ولانا اكثر من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة لم يقل باشتراط قيام الدليل على
وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ولم يشترط غير الشذوذ ز اما ان كان نفي الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا
به وفي الاخر مظنونا فالاول اولى لقوة الظن فيه ن

البحث الثامن في الترجيح بين المعقول

والمنقول في المنقول ان كان خاصا دالا بمنطوقه فهو اولى بالنسبة الى الراي لكونه اصلا له وقلة تطرق
الخلل اليه وان دل بمفهومه فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوي جدا وبين المرتبتين مراتب كثيرة
فيجعل الترجيح بحسب ما يقع للمجتهد في نظره من قوة الدلالة وضعفها ذو التعبير منصب ما ذكرنا لا حاجة
له ممكن الاشارة اليه وان كان عاما فقيل انه مقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس
وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل بتقديم القياس فيما دخله التخصيص دون ما لم يدخله وقد تقدم البحث
في ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في المنقولات كذا يعرض في الحدود المفيدة للتصورات فان كان
احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصة دالة على المعنى من غير تجوز ولا استعارة اولى من مقابله
وكذا الخالي عن اشتراك وغرابة واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف
في الاخر اولى لانه افضى الى المعرف والتعريف بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور
الذاتية اولى لانه شارك المعرف بالامور العرضية في التمييز ويزيد افادة تصور الحقيقة كما هي وقيل الاعم
الحقيقي اولى من اخصهما لتناوله محدود الاخر وقيل الاخص اولى لاتفاق المعرفين على ما تناوله والمدلول الاخص
المزيادة مختلف فيه وهو عند المحققين مجهول والمشتمل على جميع الذاتيات اولى من المشتمل على بعضها
والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه وما طريق اكتساب احدهما ارجح اولى والمعافق للوضع اللغوي اولى الاخر
الى موافقة اولى والمستلزم لتقرير حكم معقول اولى وقد يحصل في باب التعريفات والتصورات ترجيحات كثيرة
اولى من الابطال اولى و

ويتركب من هذه الانواع ترجيحات اخر ولا يخفى تحصيل ذلك لمن له ادنى فطانة ن وليكن هذا
اخر ما نورده في هذا الكتاب ونسال الله تعالى ان يجعل ما اثبتناه فيه حجة لنا لا علينا
وان يجعل سعينا فيه خالصا لوجهه ويجازينا عليه باحسن الجزاء ويجعله زادا لنا يوم
اللقاء ويوفق كل مستعد للاستفادة منه ويبعد كل حاسد مجادل عنه ن والحمد لله رب العالمين
وكان فراغ المصنف دام ظله في ثامن شهر رمضان المبارك سنة اربع وسبعمائة وفرغ العبد الضعيف
على الجسم املا محمد حسن بن سعد بن علي المدعي من كتابته سابع شوال من سنة خمس وسبعمائة حامدا
مصليا مستغفرا وصلواته على خير خلقه محمد النبي واله الطاهرين وسلامه ... الموجودات


۱۶۵ ورق


۱۶۶ برگ

